



TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

HISTÓRIA, MÉTODO E MENSAGEM

RALPH L. SMITH



Digitalização Geral: jgois2006
Edição Geral: Escriba Digital

CATALOGAÇÃO NA FONTE DO
DEPARTAMENTO NACIONAL DO LIVRO

S657t

Smith, Ralph L. (Ralph Lee), 1918-
Teologia do Antigo Testamento: história, método e
mensagem / Ralph L. Smith ; tradução: Hans Udo Fuchs,
Lucy Yamakami. – São Paulo : Vida Nova, 2001.
448 p. ; 16x23 cm.

ISBN 85-275-0279-8

Tradução de: Old Testament theology.

1. Bíblia. A.T. - Teologia. I. Título.

CDD: 230

TEOLOGIA DO ANTIGO TESTAMENTO

RALPH L. SMITH

TRADUÇÃO

HANS UDO FUCHS

LUCY YAMAKAMI



Copyright © 1993 Broadman & Holman Publishers
Título do original: *Old Testament Theology*
Traduzido da edição publicada pela
Broadman & Holman Publishers, Nashville, Tennessee, EUA

1.ª edição: 2001
Reimpressões: 2002, 2005

Publicado no Brasil com a devida autorização
e com todos os direitos reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo-SP
04602-970
www.vidanova.com.br

Proibida a reprodução por quaisquer
meios (mecânicos, eletrônicos, xerográficos,
fotográficos, gravação, estocagem em banco de
dados, etc.), a não ser em citações breves,
com indicação de fonte.

Printed in Brazil / Impresso no Brasil

ISBN 85-275-0279-8

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Robinson Malkomes

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Roger Luiz Malkomes

CAPA
Julio Carvalho

**Para
Dorothy**

Conteúdo

Abreviaturas	11
Prefácio	13
Introdução	15
1. A história da teologia do Antigo Testamento	21
1. Teologia do Antigo Testamento: Uma disciplina moderna com raízes antigas	21
2. Lançando a semente da teologia do Antigo Testamento	22
3. A germinação e o crescimento da teologia do Antigo Testamento	28
4. A morte da teologia do Antigo Testamento e o triunfo da <i>Religionengeschichteschule</i>	33
5. O reavivamento da teologia do Antigo Testamento	36
6. O movimento da teologia bíblica	46
7. A situação atual da teologia do Antigo Testamento	49

Excurso: o relacionamento judeu-cristão e a teologia do Antigo Testamento	59
--	----

2. A natureza e o método da teologia do Antigo Testamento 67

8. A natureza da teologia do Antigo Testamento	67
--	----

9. O método da teologia do Antigo Testamento	72
--	----

3. O conhecimento de Deus 89

10. A teologia do Antigo Testamento começa com a revelação	89
---	----

11. A existência de Deus é pressuposta no Antigo Testamento	92
--	----

12. Conhecer a Deus é mais do que conhecimento intelectual	93
---	----

13. O Deus abscondito	98
-----------------------------	----

14. Meios de revelação	102
------------------------------	-----

15. O nome de Deus אֱלֹהִים אֱלֹהִים	111
--	-----

4. Eu serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo 117

16. E vós sereis o meu povo (eleição)	117
---	-----

17. Eu serei o vosso Deus (aliança)	132
---	-----

5. Quem é Deus como Javé? 155

18. Um Deus que salva	158
-----------------------------	-----

19. Um Deus que abençoa	162
-------------------------------	-----

20. O Deus criador	167
--------------------------	-----

Excurso: Os grandes animais marinhos	174
--	-----

21. Um Deus santo	180
-------------------------	-----

22. Um Deus de amor	184
---------------------------	-----

23. Um Deus de ira	196
--------------------------	-----

24. Um Deus que julga	206
25. Um Deus que perdoa	214
26. Um Deus único	217
Excurso: Aserá —consorte de Javé?	219
 6. Que é o homem?	225
27. O ser humano é um ser criado	227
28. O ser humano é semelhante a Deus (a <i>imago Dei</i>)	228
29. O ser humano: um ser social	237
30. O ser humano é um ser unitário	251
 7. Pecado e redenção	263
31. A natureza do pecado	266
32. A origem do pecado	273
33. Os efeitos do pecado	276
34. A remoção do pecado	286
 8. Adoração	299
35. Os termos da adoração	300
36. Horas e locais de adoração	304
37. Formas de adoração	316
Excurso: A circuncisão e o batismo	317
 9. A vida reta	323
38. A vida reta e a religião no Antigo Testamento	323
39. Panorama da literatura sobre a ética do Antigo Testamento	326
40. Como estudar a ética do Antigo Testamento	340

10. A morte e o além	357
41. Que é a morte?	359
42. O túmulo e o Sheol	362
43. O túmulo e o além	368
44. A ressurreição	375
11. Naquele dia	379
45. O fim ou culminação da história	381
46. Criação e escatologia	384
47. A restauração da nação e o reinado universal de Deus	386
48. O Messias	390
49. O servo sofredor	395
50. O Filho do homem	402
51. O Antigo Testamento e o Novo: cristãos e judeus	404
Epílogo	413
Bibliografia	419

Abreviaturas

AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages</i>
BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
BAR	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>
BASOR	<i>Bulletin of American Schools of Oriental Research</i>
BBC	Broadman Bible Commentary
BDB	Brown, Driver, and Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
BWANT	Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur ZAW
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
EJ	<i>Encyclopedia Judaica</i>
ET	<i>Expository Times</i>
HBT	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>

IB	<i>Interpreter's Bible</i>
ICC	<i>International Critical Commentary</i>
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
JAOS	<i>Journal of American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
NICOT	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>
OTMS	<i>Old Testament and Modern Study</i>
RSPhTh	<i>Revue des sciences philosophiques et theologiques</i>
SBL	<i>Society of Biblical Literature</i>
SBT	<i>Studies in Biblical Theology</i>
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SVT	<i>Supplements to Vetus Testamentum</i>
SWJT	<i>Southwestern Journal of Theology</i>
TB	<i>Tyndale Bulletin</i>
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
THAT	<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>
ThLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TOTC	<i>Tyndale Old Testament Commentary</i>
TWAT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
TTZ	<i>Trierer Theologische Zeitschrift</i>
VT	<i>Vetus Testamentum</i>
WMANT	<i>Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament</i>
WBC	<i>Word Bible Commentary</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>

Prefácio

A teologia do Antigo Testamento tem tido uma vida privilegiada. Encontra-se em crise desde o nascimento. Alguns estudiosos têm falado em sua morte e renascimento. Entretanto, continua a sobreviver. James Barr, J. J. Collins e outros são céticos quanto ao seu futuro.¹ Os estudiosos divergem a respeito de sua definição, metodologia, valor e conteúdo; até agora, a discussão continua. Este volume não foi escrito com a finalidade de participar desse debate, embora dialogue com a maioria das questões em discussão. É antes uma introdução elementar ao estudo da teologia do Antigo Testamento. Começou como um "manual" de teologia do Antigo Testamento e foi transformado no meio do caminho com o propósito expresso no presente título: *Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem*. Dirige-se a estudantes, pastores e leigos interessados. O grande número de citações de "autoridades" faz parte de um projeto para familiarizar o leitor com a bibliografia básica no campo e permitir às autoridades que expressem seus pensamentos com suas próprias palavras. A maioria das citações bíblicas foi extraída da tradução de Almeida, Revista e Atualizada, 2ª edição.

¹ Veja Gerhard Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 37, 94-95.

Tenho dívida de gratidão para com inúmeras pessoas (professores, alunos, pais, família e amigos) e instituições (escolas, faculdades e seminários) que me ajudaram na preparação. Quero agradecer em especial ao Dr. Trent C. Butler, da Broadman & Holman Publishers, sua inestimável colaboração neste projeto, e à Sra. Denise Hess a demonstração de suprema paciência, compromisso, dons e capacidade fora do comum na preparação do manuscrito. Sem eles, eu não teria conseguido escrever e publicar este livro. Agradeço também aos meus colegas e à administração o apoio e estímulo. Acima de tudo, agradeço à Dorothy, minha esposa, por ser a mais preciosa companheira que algum ser humano já teve. Ela aprendeu muitas de suas virtudes pela leitura do Antigo Testamento.

Ralph L. Smith

Southwestern Baptist Theological Seminary

Agosto de 1992

Introdução

Que é teologia do Antigo Testamento?

Como devemos fazer teologia do Antigo Testamento?

Qual a relação do Antigo Testamento com o Novo e com a fé cristã?

Por que o Antigo Testamento faz parte da Bíblia cristã?

Os cristãos devem continuar a chamar de "Antigo Testamento" a primeira divisão da Bíblia, como têm feito através da maior parte da história, ou devem se unir ao crescente número de estudiosos que o chamam "a Bíblia hebraica"?

Quais são os maiores escritores nesse campo? Como eles fizeram teologia do Antigo Testamento? Qual a situação atual dessa disciplina e qual o seu futuro?

O Antigo Testamento tem realmente uma mensagem para nós hoje?

Essas são algumas perguntas de que tratarei em *Teologia do Antigo Testamento: História, Método e Mensagem*.

O propósito deste livro é pesquisar, não discutir ou debater. Não apresenta nenhum método radicalmente novo de fazer teologia do Antigo Testamento ou de interpretá-lo. Seu alvo é fornecer a alunos de universidades e seminários um livro de texto que proporcione um relato parcial do que os outros têm dito e feito no campo da teologia do Antigo Testamento e, depois, sugira modos pelos quais os dados teológicos no Antigo Testamento possam ser organizados, interpretados e apropriados.

O capítulo 1 acompanha a história da teologia do Antigo Testamento desde os tempos veterotestamentários até o presente. O capítulo 2 trata, com um pouco mais de detalhes, da natureza e do método da teologia do Antigo Testamento. Não escolhi nenhum tema central, tal como a aliança, para servir de mastro ao redor do qual se deve organizar todo o material. Tampouco selecionei algum tópico mais amplo, como "a promessa" ou "história da salvação", que possa ser seguido cronologicamente através do Antigo Testamento. Antes, escolhi uma abordagem temático-sistemática. Portanto, os capítulos 3 a 11 são exemplos de como se pode fazer teologia do Antigo Testamento usando os seguintes temas teológicos maiores: o conhecimento de Deus; eleição e aliança; quem é Deus como Javé?; que é o homem?; pecado e redenção; adoração; a vida reta; a morte e o além; e naquele dia.

Os perigos dessa abordagem estão bem documentados. Talvez o maior perigo seja que, ao selecionar temas a serem incluídos ou omitidos e ao sistematizar os dados na discussão de cada tema, eu posso dar meu "toque" pessoal na organização e interpretação de cada assunto. Nesse caso, o resultado corre o risco de corresponder ao que coloco em discussão e não ao que o Antigo Testamento realmente diz. Esse perigo, porém, é inerente a qualquer apresentação de teologia do Antigo Testamento.

A disciplina em sua forma moderna teve início no final da década de 1700 como tentativa de libertar o estudo teológico da Bíblia dos grilhões da teologia dogmática e de seu uso incorreto da Bíblia para sustentar suas crenças.¹ Toda apresentação da teologia do Antigo Testamento recebe cor própria que depende do ponto de vista, contexto e preparação do autor. Devemos estar conscientes dos perigos da subjetividade e lutar para permitir que os dados do Antigo Testamento falem por si.

Uma fonte de subjetividade nesse campo pode ser a filiação religiosa e/ou o compromisso do autor. Ao longo da história, as teologias do Antigo Testamento têm sido escritas por cristãos principalmente para cristãos. O termo "Antigo Testamento" é um termo cristão. Os judeus não usam esse termo; usam "Bíblia hebraica", "a Bíblia", "a Escritura" ou "Tanakh", acrônimo derivado do nome das três partes da Bíblia hebraica: *Torah*, *Nebi'im* e *Kethubim* (Lei, Profetas e Escritos).

O termo *teologia* tem sido amplamente usado pelos cristãos. A igreja primitiva adotou a palavra grega *theologia* quando os cristãos penetraram no mundo ocidental. Os gregos usavam *theologia* para designar histórias e ensinamentos acerca de seus deuses. "A igreja a aplicou ao Deus de Israel, revelado de modo

¹"Veja a terceira divisão principal do capítulo 1, "A germinação e o desenvolvimento da teologia do Antigo Testamento).

definitivo em Jesus Cristo. Para cristãos, 'teologia' significa ensino acerca de Deus. A teologia do Antigo Testamento é, portanto, o ensino acerca de Deus na escritura de Israel."²

Os escritores judeus nunca produziram uma teologia abrangente do Antigo Testamento ou do judaísmo. O Antigo Testamento em si é não-sistemático quanto à forma, assim como a Mishná e o Talmude. A literatura rabínica é notoriamente não-holística em sua abordagem. Samuel Sandmel, conhecido estudioso judeu do Novo Testamento, disse que embora os judeus tenham originado eminentes filósofos, eruditos religiosos e brilhantes especialistas em homilética, geraram poucos teólogos de grande valor. "Temos originado homens que têm feito um bom trabalho sobre temas teológicos, mas nenhum teólogo sistemático de primeira linha."³

M. H. Goshen-Gottstein dedicou atenção à falta de "teologias judaicas do Antigo Testamento" num trabalho lido no Oitavo Congresso da International Organization for the Study of the Old Testament, que se realizou em Edimburgo em agosto de 1974. Goshen-Gottstein apresentou sua crença em que o fato de os judeus não produzirem uma teologia do Antigo Testamento é resultado direto da falta de participação nos estudos bíblicos acadêmicos da Europa até o século XX. "Do ponto de vista da instituição acadêmica, os estudos bíblicos foram realizados dentro da estrutura das 'faculdades teológicas' ou equivalentes. [...] Nenhum judeu do século XIX poderia pensar em se tornar um 'estudioso da Bíblia' no sentido europeu, que quase necessariamente acarretava movimento de um lado para outro entre os testamentos."⁴

Os estudiosos judeus que poderiam ser chamados teólogos de alguma maneira (Heschel, Gordis, Sandmel e Jon D. Levenson) têm atuado quase exclusivamente no contexto dos seminários teológicos americanos. Se acrescentarmos os nomes de alguns filósofos judeus não-americanos (como Buber e Neher), a lista fica quase completa. Goshen-Gottstein pode ser o primeiro professor de Bíblia numa universidade israelense que insiste em ministrar um curso de pós-graduação em teologia bíblica.

Goshen-Gottstein concluiu que se admitirmos que "a teologia é necessariamente" um ramo de estudo restrito ao cristianismo, perceberemos melhor que só a entrada tardia dos judeus na erudição bíblica do século XX tem impedido até agora o desenvolvimento de uma teologia judaica do Antigo Testamento.

Estudiosos judeus estão entrando agora no campo da teologia bíblica em grande estilo. Jacob Neusner e Jon D. Levenson são dois "brilhantes luminasres"

² Christoph Barth, *God With Us*, 2.

³ "Reflection on the Problem of Theology for Jews", 111.

⁴ "Christianity, Judaism and Modern Bible Study", 77.

entre os estudiosos judeus contemporâneos neste campo.⁵ Jon D. Levenson da Harvard Divinity School escreveu um artigo, "Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology",⁶ no qual declarou que a teologia bíblica era uma preocupação protestante e não estava isenta dos pressupostos protestantes acerca da Torá.

A teologia do Antigo Testamento é uma disciplina essencialmente cristã, não por causa do uso do termo "Antigo Testamento" nem porque os cristãos são mais aptos para sistematizar dados bíblicos ou para teologizar sobre eles, mas porque Jesus via a si mesmo e a igreja primitiva também o via como o cumprimento das esperanças e promessas veterotestamentárias. Uma vez que Jesus fez uso teológico do Antigo Testamento para se referir a si mesmo, os cristãos que o seguem têm usado o livro teologicamente. Por outro lado, os judeus, que têm mostrado pouco interesse por teologia ao longo da história, não têm escrito teologias da Bíblia hebraica.

A maioria das teologias do Antigo Testamento tem sido cristológica em certo sentido. Edmund Jacob disse que uma teologia do Antigo Testamento que não esteja fundamentada em versículos isolados mas no Antigo Testamento como um todo "só pode ser uma cristologia, pois tudo o que foi revelado sob a antiga aliança, através de uma longa e variegada história, em eventos, pessoas e instituições, se reúne e se aperfeiçoa em Cristo".⁷ No final de seu segundo volume sobre a teologia do Antigo Testamento, von Rad disse: "... todos esses escritos do antigo Israel eram encarados por Jesus Cristo, e com certeza pelos apóstolos e pela igreja primitiva, como uma coleção de predições que apontavam para ele como o Salvador do mundo".⁸ Gerhard von Rad usou o método tradicional-histórico de interpretação ao tentar entender as implicações teológicas do Antigo Testamento. Usando esse método, concluiu que o Antigo Testamento deve ser lido como um livro em que a "expectativa vai se avolumando até atingir grandes proporções". O Antigo Testamento é absorvido no Novo como "fim lógico de um processo iniciado pelo próprio Antigo Testamento".⁹

Walter Eichrodt acreditava que "aliança" era o tema central do Antigo Testamento. A aliança constituía "a mais profunda camada no fundamento da fé de Israel". Ele tinha por pressuposto que a idéia de aliança estava presente, independentemente de a palavra ser usada ou não. "Aliança" não era um conceito dogmático, mas a "descrição típica de um processo vivo que começou em época e

⁵ Veja Brooks e Collins, 1-29, 109-146.

⁶ Veja Neusner, *Judaic Perspectives of Biblical Studies*, 281-307.

⁷ *Theology of the Old Testament*, 12.

⁸ *Old Testament Theology II*, 319.

⁹ *Ibid.*, 321.

lugar específicos e que se destinava a tornar manifesta uma realidade divina incomparável na história da religião".¹⁰

Eichrodt declarou também que qualquer pessoa que estude o desenvolvimento histórico do Antigo Testamento encontrará através dos dados um movimento poderoso e com propósito que exige sua atenção. Às vezes a religião pode parecer estática, prestes a enrijecer-se num sistema inflexível, mas sempre que isso acontece o impulso para a frente rompe o impasse e dá continuidade ao movimento. "Esse movimento não cessa até a manifestação de Cristo, em quem se concretizam os mais nobres poderes do Antigo Testamento. O judaísmo com aparência de torso e separado do cristianismo apóia essa declaração de forma negativa."¹¹

Declarações como essas de Eichrodt —de que os "mais nobres" poderes do Antigo Testamento se concretizam em Cristo e que o judaísmo separado do cristianismo tem aparência de torso— têm provocado reações acaloradas. Alguns estudiosos recentes do Antigo Testamento sustentam que não se deve pensar que a teologia do Antigo Testamento só aponta para Jesus Cristo ou termina nele, uma vez que isso denigre o judaísmo moderno.

John H. Hayes fez críticas severas a Eichrodt e von Rad por causa do preconceito "anti-judaísmo" deles. Hayes disse: "Esse preconceito anti-judaísmo tem suas raízes no Novo Testamento e tem sido uma chaga cancerosa na igreja em toda parte".¹² Hayes alega que "o judaísmo deve ser visto como uma continuação tão legítima das escrituras hebraicas quanto o cristianismo. São ambas filhas legítimas da mesma velha genitora".¹³

Nesse particular, há atritos. O Novo Testamento e o cristianismo histórico alegam que o cumprimento do Antigo Testamento se dá em Cristo. A maioria dos judeus e muitos estudiosos cristãos do Antigo Testamento alegam que os judeus têm tanto direito de acreditar que o Antigo Testamento se cumpre no judaísmo moderno quanto os cristãos de crer que ele se cumpre somente em Cristo. Conseguiremos resolver essa questão? **Existe um "centro", "coração" ou "núcleo" no Antigo Testamento que aponta inevitavelmente para Cristo?**

Seria a teologia do Antigo Testamento uma disciplina unicamente cristã? Sim, se Eichrodt, von Rad, o Novo Testamento e talvez o próprio Antigo Testamento estiverem corretos em declarar que existe um processo ou movimento que se desenvolve em todo o Antigo Testamento e tem seu alvo ou cumprimento em Jesus Cristo. Isso significa que a teologia do Antigo Testamento deve focalizar apenas esse processo ou movimento e não levar em consideração todos os dados

¹⁰ *Theology of the Old Testament I*, 18.

¹¹ *Ibid.*, 26.

¹² Hayes e Prussner, *Old Testament Theology: Its History and Development*, 276.

¹³ *Ibid.*, 279.

veterotestamentários como história, lei, culto e sabedoria em seu próprio contexto dentro do Antigo Testamento? A resposta a essa questão terá algum peso quando se tentar decidir se a teologia do Antigo Testamento é uma disciplina normativa ou descritiva. Essas e outras questões serão tratadas no capítulo 2 sobre "a natureza e o método da teologia do Antigo Testamento".

Antes, devemos analisar a história da teologia do Antigo Testamento. Como ela começou? Como tem caminhado na condição de disciplina independente? Qual a situação atual dos estudos?

1

A história da teologia do Antigo Testamento

1. A teologia do Antigo Testamento: uma disciplina moderna com raízes antigas

A história da teologia do Antigo Testamento é longa, fascinante e sinuosa. Embora essa disciplina em sua forma moderna mal tenha 200 anos, suas raízes remontam ao próprio Antigo Testamento. Muitos estudiosos do Antigo Testamento datam o início do estudo moderno da teologia do Antigo Testamento com a palestra inaugural de Johann Philipp Gabler na Universidade de Altdorf em 1787.¹ Até a época de Gabler a igreja não fazia distinção entre teologia dogmática e teologia

¹ Veja Hayes e Prussner, 2; Hasel, *Basic Issues*, 15 (publicado no Brasil pela JUERP como *Teologia do Antigo Testamento*); Ollenburger, Martens e Hasel, *The Flowering of Old Testament Theology*, 489, 507, 527; Martin H. Woudstra, "The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics", 47-51.

bíblica ou entre teologia do Novo Testamento e teologia do Antigo Testamento. Gabler pensava que se deviam fazer essas distinções. Embora ele não tenha escrito uma teologia do Antigo Testamento, estabeleceu os princípios básicos e o método pelos quais seria possível escrever uma teologia bíblica e uma teologia do Antigo Testamento. Gabler era racionalista e provavelmente estava irritado com o que considerava uma força repressora que a igreja exercia sobre a exegese e sobre a interpretação das Escrituras.

Naquela época talvez só um racionalista poderia pedir ou teria pedido de fato uma separação entre teologia dogmática e bíblica. A separação que se seguiu teve um efeito distorcido. **Em vez de estabelecer as doutrinas do Antigo Testamento de modo mais claro, as primeiras teologias do Antigo Testamento filtraram o material teológico do Antigo Testamento com as lentes do racionalismo.**

É provável que o primeiro livro a usar o título *Teologia do Antigo Testamento* tenha sido *Theologie des Alten Testaments* de G. L. Bauer, publicado em Leipzig em 1796. Bauer também era racionalista; Hayes e Prussner disseram que Bauer avaliava continuamente o material do Antigo Testamento segundo os padrões de sua interpretação racionalista da religião. Desviou-se do seu caminho “para destacar os elementos mitológicos, lendários ou miraculosos nas escrituras hebraicas e para rejeitá-los como superstições de uma raça primitiva”.² Joseph Blenkinsopp disse que Bauer obteve a distinção de escrever a primeira teologia do Antigo Testamento e, ao mesmo tempo, de rejeitar como indignos de maior atenção cerca de quatro quintos do Antigo Testamento.³

2. Lançando a semente da teologia do Antigo Testamento

Para que se possa entender os problemas da teologia do Antigo Testamento e os debates sobre ela, precisa-se começar não com Gabler, mas com o próprio Antigo Testamento. E depois deve-se rastrear a história do uso teológico que vários grupos têm feito do Antigo Testamento através dos séculos.

Os últimos autores do Antigo Testamento fizeram uso teológico de alguns dos escritos mais antigos. Zacarias se referiu várias vezes aos ensinamentos dos “primeiros profetas” (veja Zc 1.4; 7.7, 12). Ageu devia conhecer a profecia de Jeremias de que Deus retiraria seu “anel do selo” da mão de Jeconias (Jr 22.24-25), quando disse que o Senhor faria de Zorobabel, neto de Jeconias, como um anel de

² Hayes e Prussner, 69.

³ Blenkinsopp, “Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection”, 3.

selar (Ag 2.23). Jeremias falou de uma *nova* aliança (Jr 31.31-34). Outros profetas falaram de um *novo* êxodo (Is 43.14-21; 48.20; 52.12) e de um *novo* Davi (Jr 23.5-6; Ez 34.23-24; 37.24-27). O precursor do Messias seria uma “vinda” de Elias (Mt 4.5-6).

A comunidade de Qumran interpretava teologicamente o material do Antigo Testamento. Escreveram comentários sobre alguns livros do Antigo Testamento e cantavam hinos baseados em temas do Antigo Testamento. Viam a si mesmos como pessoas que estavam vivendo nos últimos dias e acreditavam que o Antigo Testamento estava sendo cumprido em algumas de suas experiências.

Existem semelhanças e contrastes entre o método de interpretação de Qumran e o usado no Novo Testamento. Ambos reinterpretabam o Antigo Testamento de acordo com sua própria situação. Ambos acreditavam que as profecias do Antigo Testamento continham algo misterioso, cujo significado era revelado a seus líderes (o mestre da justiça no caso da comunidade de Qumran e Jesus para os cristãos do primeiro século). Nenhuma comunidade criou eventos para se adaptar às Escrituras, mas ambas interpretaram as Escrituras de modo que elas se encaixassem nos seus eventos da época.

A principal diferença entre a interpretação do Antigo Testamento em Qumran e a dos autores do Novo Testamento está em o povo de Qumran ainda esperar pelo Messias. No Novo Testamento as pessoas afirmavam que ele já tinha vindo. Além disso, os escritores do Novo Testamento entendiam que os gentios estavam incluídos na promessa abraâmica (Rm 9.24-26; IPe 2.10). Tal aplicação das Escrituras do Antigo Testamento —estendendo aos gentios privilégios iguais dentro da aliança abraâmica— teria sido inaceitável para a seita de Qumran.⁴

O Novo Testamento fez uso teológico do Antigo Testamento. Dos 27 livros do Novo Testamento, apenas Filemom não mostra nenhuma relação direta com o Antigo Testamento. Henry Shires disse que se todas as influências do Antigo Testamento fossem retiradas do Novo Testamento, este iria “consistir de trechos pequenos e sem sentido”.⁵ Os escritores do Novo Testamento nunca questionam a natureza escriturística do Antigo Testamento; tampouco elaboram um sistema teológico a partir dele.⁶

Jesus falou com autoridade, originalidade, novidade e liberdade ao lidar com as Escrituras do Antigo Testamento. Ele se colocou acima delas; não considerava o Antigo Testamento completo ou a última palavra de Deus, mas aceitava-o como as primeiras palavras de Deus. Jesus disse: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir” (Mt 5.17).

⁴ Veja discussão sobre como a comunidade de Qumran usava o Antigo Testamento em Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC 32, 179-180; e F. F. Bruce, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*.

⁵ Finding the Old Testament in the New, 15.

⁶ Veja C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 12.

Em cinco exemplos no Sermão do Monte, Jesus colocou sua autoridade acima da Lei, não para anular ou ab-rogar a Lei, mas para preenchê-la com um significado mais elevado e pleno (Mt 5.21-22, 27-28, 33-35, 38-39, 43-45).

Paulo fez uso teológico do Antigo Testamento. Sustentou sua doutrina de justificação pela fé fazendo referência a Habacuque 2.4 (veja Rm 4.3; Gl 3.6). Fez citações a partir de vários salmos como evidência de que “todos pecaram” (Rm 3.10-18). Outros escritores do Novo Testamento fizeram uso teológico do Antigo Testamento (1Pe 1.10-12; Hb 1.1; 10.1), mas em nenhum lugar apresentam uma teologia do Antigo Testamento. Mateus, por exemplo, referiu-se a muitas passagens do Antigo Testamento para tentar convencer os judeus de que Jesus era o Messias.

A igreja primitiva derrotou o marcionismo e reteve todo o Antigo Testamento como suas Escrituras, mas não concentrou toda a sua atenção nele. **A igreja continuou a pesquisar as Escrituras, mas não escreveu comentários sobre ele como fez a comunidade de Qumran.** Jesus, não o Antigo Testamento, era o centro da fé da igreja primitiva.

Quando Paulo se tornou o apóstolo dos gentios, surgiu uma contenda sobre a necessidade de exigir dos convertidos gentios a observância das leis judaicas no Antigo Testamento. O concílio de Jerusalém decidiu que as leis da aliança de Moisés não deveriam ser aplicadas aos cristãos gentios. “Pois pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor maior encargo além destas coisas essenciais: que vos abstenhais das coisas sacrificadas a ídolos, bem como do sangue, da carne de animais sufocados e das relações sexuais ilícitas; destas coisas fareis bem se vos guardardes. Saúde” (At 15.28-29).

Muitos antigos pais da igreja não mantiveram a perspectiva neotestamentária do Antigo Testamento. Envolveram-se em amargas controvérsias com alguns judeus e com grupos heréticos antigos. Usavam o Antigo Testamento para defender sua fé e como uma fonte para seu ensino, mas ao fazê-lo recorriam muitas vezes ao uso excessivo de alegoria e tipologia.

O autor da Epístola de Barnabé (cerca de 130 d.C.) considerava o Antigo Testamento um livro de parábolas e um depósito de mistérios que não podiam ser entendidos pelos judeus nos tempos do Antigo Testamento. Barnabé encarava o bode emissário (Lv 16.10) como um tipo de Cristo. A lã escarlata com que ele era coroado apontava para o manto escarlata de Cristo em seu julgamento. Barnabé encarava a novilha vermelha de Números 19.2-3 como um tipo de Cristo. Para ele, os 318 homens no exército de Abraão apontavam para a crucificação, pois o número “trezentos” em grego é representado pela letra *tau*, que tem a forma de uma cruz. Os números “dez” e “oito”, totalizando dezoito, são representados pelas letras *iota* e *eta*, as duas primeiras letras no nome de Jesus.

Tais extremos na interpretação do Antigo Testamento eram uma característica dos primeiros séculos da igreja cristã. Só uns poucos lugares, como a escola de Antioquia (e mesmo ali apenas por curto tempo), viram algum esforço

real por interpretar o Antigo Testamento à luz de seu contexto histórico. A teologia do Antigo Testamento em seu sentido moderno não poderia existir em tal ambiente religioso.

O Antigo Testamento não teve melhor sorte na Idade Média do que teve nos tempos mais antigos. Na realidade, ele foi quase completamente ignorado ou esquecido. Os textos gregos e hebraicos não constituíam mais a base do estudo bíblico. Mesmo os estudiosos liam apenas a antiga versão latina (a Vulgata). A Idade Média enfatizava a autoridade da igreja, não da Bíblia. Os estudiosos simplesmente sistematizavam o que os pais da igreja haviam dito, dando pouca atenção às Escrituras. A igreja nada fazia para encorajar a pesquisa ou a busca de novas verdades na Palavra. O mundo medieval era estático. O menor desvio de qualquer ensino da igreja naqueles dias traria sobre a cabeça do inovador a condenação da igreja, condenação que os cristãos medievais temiam mais do que qualquer outra coisa.

Na Idade Média os estudiosos ensinavam que toda passagem das Escrituras tinha quatro significados: literal ou histórico; alegórico ou teológico —aquilo em que devemos crer; moral ou tropológico —o que devemos fazer; e espiritual ou anagógico —para onde estamos nos dirigindo. Pode-se ver um exemplo dos quatro significados nos vários sentidos atribuídos à palavra “maná”. Literalmente, maná era o alimento que Deus fornecia de modo miraculoso para os israelitas no deserto. Alegoricamente, era o sacramento bendito na eucaristia. Tropologicamente, era a substância espiritual diária da alma mediante o Espírito de Deus que nela habita. E anagógicamente, ele se tornou o alimento das almas benditas no céu — a “visão beatífica” e a união perfeita com Cristo. Essa era a situação na igreja romana desde cerca de 800 até 1500. Esse tipo de hermenêutica não podia produzir uma teologia do Antigo Testamento.

A longa e escura noite do período medieval terminou com o início da Renascença. A Renascença começou provavelmente na Itália pouco depois de 1300 como um avivamento do aprendizado acerca de artes, ciências e literatura clássica do mundo antigo grego e latino. Espalhou-se para outros países durante os séculos subseqüentes (1400 a 1600) e marcou a transição do mundo medieval para o moderno.

Uma característica distintiva da Renascença foi a redescoberta do valor e da individualidade das pessoas. Na Idade Média o indivíduo era um dente de engrenagem na maquinaria da humanidade. Reventlow conta que, para alguns, a Renascença foi o clímax na história do espírito humano. Trazido à vida pela redescoberta da antiguidade, a Renascença encontrou as forças do novo individualismo em toda parte —na política, na arte e na educação. Fluiu o entusiasmo por estética, liberdade de pensamento, seriedade moral, paixão desenfreada, desejo de vingança sangrenta e ascetismo —tudo junto, numa

justaposição inimitável. Podemos também encontrar nessas atitudes o germe de uma alienação firmemente arraigada da religião tradicional.⁷

O que acontecia com o Antigo Testamento em meio a tudo isso? Foi redescoberto como um dos “clássicos”. Alguns estudiosos judeus haviam mantido certa familiaridade com a Bíblia Hebraica. Um judeu convertido, Nicolau de Lyra (cerca de 1340), defendia um novo método de interpretar as Escrituras. Lyra dizia que o significado literal ou histórico era o único significado verdadeiro das Escrituras. Lyra parece ter influenciado Martinho Lutero em seu rompimento com a visão quádrupla da interpretação da Bíblia. Lutero, porém, começou com um princípio bem diferente daquele que busca o sentido literal de cada passagem das Escrituras.

É provável que John Wycliffe tenha influenciado a visão de Lutero acerca da Bíblia mais do que Lyra. Wycliffe (1328-1384), formado em Oxford e monge agostiniano, seguia o ensino de Agostinho segundo o qual a verdadeira igreja era composta por aqueles que Deus escolheu para a salvação e *não* necessariamente pelos que estão na Igreja Católica Romana. Baseado nesse ensino, a filiação numa igreja visível e a participação em seus sacramentos nada tinham que ver com a salvação. Isso tornava desnecessário todo o sistema católico. A denúncia amarga de Wycliffe contra o papa como o Anticristo e contra os pecados do clero preparou o caminho para a revolta. Mesmo efeito teve o seu apelo à Bíblia como autoridade última.

Lutero, assim como Wycliffe, enfatizou não tanto o significado literal das Escrituras, mas a autoridade das Escrituras acima da autoridade do papa e da igreja. Continuou a usar a alegoria ao interpretar o Antigo Testamento e não fez nenhuma distinção entre a autoridade dos dois Testamentos. Para ele, o Antigo Testamento continha a plena revelação de Cristo. No prefácio à edição de 1523 de sua tradução, escreveu:

Aqui (no Antigo Testamento) encontrarás as faixas e a manjedoura em que Cristo está deitado — pobres e de pequeno valor são as faixas, mas caro é o Cristo, o tesouro que nelas está deitado.⁸

De novo, na mesma obra, escreveu:

Moisés é a fonte de toda a sabedoria e entendimento, da qual jorra tudo o que é conhecido e dito por todos os profetas. O Novo Testamento também

⁷ Veja H. G. Reventlow, *The Authority of the Bible*, 10.

⁸ Citado por G. F. Oehler, *Theology of Old Testament*, 24.

flui dele, e nele está fundado. —Se desejas interpretar bem e com segurança, toma Cristo para ti; pois ele é o único homem ao qual tudo se refere. Assim, portanto, não vejas ninguém no sumo sacerdote Arão, senão somente Cristo.⁹

Isso parece alegoria ou tipologia, e é mesmo. Mas ao reivindicar que se deixasse a Bíblia falar por si, Lutero fez avanços em relação àqueles vieram antes dele.

João Calvino foi mais longe que Lutero na aplicação do princípio de que toda passagem bíblica tem apenas um significado literal. Calvino lançou os alicerces para a exegese histórica insistindo que toda passagem bíblica deve ser interpretada de acordo com seu próprio contexto histórico. De fato, Calvino era um expositor tão histórico dos profetas, a ponto de seus adversários referirem-se a ele como “o judaizante Calvino”. No tratamento doutrinário do Antigo Testamento, porém, ele tomou uma posição tão rígida quanto a de Lutero.

Para Calvino, a diferença entre os Testamentos não estava em suas doutrinas, mas em suas forma. Calvino cristianizou o Antigo Testamento de tal maneira que quase perdeu a visão da novidade do evangelho. Para ele, a diferença entre as duas revelações estava apenas no nível de clareza. Uma vez que nem a Reforma detectou a verdadeira relação entre os Testamentos, nenhum reformador tentou escrever uma teologia do Antigo Testamento.

Um período de escolasticismo protestante veio imediatamente após a Reforma. Em seus vigorosos debates com os católicos romanos, os protestantes desenvolveram um autoritarismo tão rígido quanto o da igreja romana, com a única diferença de que os protestantes tinham na Bíblia a sua autoridade final. Contestavam com firmeza qualquer pessoa ou movimento que desafiasse sua visão das Escrituras, chegando até mesmo a alegar que toda palavra e toda letra do texto original era inspirada —incluindo os pontos vocálicos do hebraico.

Em 1538 um estudioso judeu, Elias Levita, desafiou essa visão e sustentou que os pontos vocálicos não faziam parte dos textos hebraicos originais. Johann Buxtorf e seu filho, da Universidade de Basileia, debateram duramente por muito tempo para defender a visão ortodoxa, mas no final perderam a causa. Sabemos agora a partir de descobertas como a dos manuscritos do Mar Morto que o texto hebraico original *não* tinham sinais vocálicos. Estes foram inventados pelos massoretas entre 500 e 800 d.C.

Para os católicos, o “argumento a partir das Escrituras” começou pouco tempo depois de 1500, na época do Concílio de Trento. Começou principalmente como uma resposta à controvérsia com os protestantes ou nas controvérsias entre jesuítas e dominicanos. Joseph Blenkinsopp deu a entender que uma das razões

⁹ Citado por Oehler, 2.

pelas quais a Bíblia foi dividida em versículos nesse período foi “o propósito de fornecer munção rápida para fins de controvérsia”.¹⁰

Além de Lutero e Calvino, outros grupos desafiaram a visão tradicional das Escrituras, incluindo os anabatistas e socinianos. Os anabatistas em geral rejeitavam o Antigo Testamento como autoridade para os cristãos, alegando que ele era um livro destinado apenas para os judeus. Acreditavam também que o Antigo Testamento *não* contém nenhuma crença em imortalidade do indivíduo.¹¹ Os socinianos admitiam o caráter divino do Antigo Testamento, mas sustentavam que *agora* ele era apenas de interesse histórico e não essencial para a doutrina cristã.¹²

Os anabatistas e socinianos foram os primeiros de muitos a tentar romper com a tradição em direção a uma abordagem mais objetiva do Antigo Testamento —um tratamento que conduz por fim à verdadeira teologia do Antigo Testamento. Pouco depois de 1600 George Calixtus negou que o Antigo Testamento contém a doutrina da trindade. Outros tentaram voltar à Bíblia como fonte principal de sua teologia. Desses, os mais proeminentes foram Cocceius (1603-1669), líder dos pietistas, e G. C. Storr, fundador da “Antiga Escola de Tübingen”.¹³

Juntamente com esses homens e movimentos, as universidades se tornaram centros para publicação de textos-prova —(*dicta probantia*) extraídos de todas as partes da Bíblia para sustentar a doutrina ortodoxa. Dentan disse que embora a maioria das obras escritas a partir desse ponto de vista fosse inexpressiva e artificial no tratamento da Bíblia, esses livros “continham a semente do interesse a partir do qual se devia desenvolver o estudo da teologia bíblica, e o último deles, um tratado por Carl Haymann (1768), era de fato intitulado *Biblische Theologie*”.¹⁴

3. A germinação e o crescimento da teologia do Antigo Testamento

Se a semente do interesse na teologia bíblica pode ser vista nas obras dos que usaram textos-prova para sustentar a doutrina ortodoxa, ela foi nutrida pelos que usaram textos-prova para criticar a ortodoxia. O método de textos-prova nunca poderia produzir uma verdadeira teologia do Antigo Testamento. A teologia do Antigo Testamento é basicamente uma disciplina histórica e descritiva. Só depois

¹⁰ *A Sketchbook of Biblical Theology*, 6.

¹¹ Veja Emil G. Kraeling, *The Old Testament Since the Reformation*, 22.

¹² *Ibid.*, 40.

¹³ Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, 16-17.

¹⁴ *Ibid.*, 418.

da descoberta dos princípios histórico-gramaticais de interpretação é que poderia ser escrita uma verdadeira teologia do Antigo Testamento. Isso não ocorreu até a Era da Razão.

A Era da Razão foi uma consequência da Renascença e da Reforma. Os cruzados tinham redescoberto os clássicos gregos na ciência e na filosofia. Os pioneiros da ciência moderna, orientando-se a partir dos antigos clássicos gregos, começaram a desafiar as teorias tradicionais acerca do universo. Copérnico (1473-1543) insistiu que o sol, não a terra, era o centro do universo; e Sir Isaac Newton (1642-1727) via o mundo como uma máquina movida por leis naturais. Os deístas ingleses, tais como Lord Herbert de Cherbury e Thomas Hobbes (1588-1679), não negavam a existência de Deus, mas excluíram da história e da natureza a revelação, os milagres e o sobrenatural.

O deísmo inglês não sobreviveu, mas o racionalismo alemão, sim. J. D. Michaelis (1717-1791) e J. D. Semler (1725-1792) foram figuras fundamentais na aplicação dos princípios do racionalismo à Bíblia. A Era da Razão descobriu o princípio histórico-gramatical de interpretação das Escrituras, desenvolveu habilidades e instrumentos apropriados para a pesquisa e libertou da autoridade da igreja e do estado os estudiosos da Bíblia e os teólogos.

Johann Philipp Gabler foi o primeiro racionalista a clamar por uma disciplina de teologia bíblica em separado das outras. Acreditava que muita confusão no mundo cristão era provocada em grande parte pelo uso impróprio da Bíblia e pelo fato de os ministros da igreja não fazerem distinção entre a teologia dogmática e a religião histórica simples da Bíblia. Em sua palestra inaugural na Universidade de Altdorf, em 30 de março de 1787, intitulada “*De iuso discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*” (“Da distinção correta entre as teologias bíblica e dogmática e da determinação adequada dos alvos de cada uma delas”), Gabler pediu a separação das duas disciplinas. Por essa razão, ele é muitas vezes chamado o pai da teologia bíblica.

Para Gabler, a teologia dogmática é didática e normativa em caráter e ensina o que um teólogo em particular decide acerca de uma matéria de acordo com seu caráter, tempo, idade, lugar, seita ou escola. A teologia bíblica é histórica e descritiva em caráter, transmitindo o que os escritores sagrados pensavam acerca de assuntos sagrados.

Gabler estabeleceu os princípios para fazer a teologia bíblica. Disse que o teólogo bíblico deve primeiro estudar cada passagem das Escrituras separadamente de acordo com os princípios histórico-gramaticais de interpretação. Segundo, deve comparar as passagens específicas das Escrituras umas com as outras, observando diferenças e semelhanças. Terceiro, deve sistematizar ou formular idéias gerais sem distorcer o material nem obliterar distinções.

Gabler inspirou muitos estudiosos a escrever teologias bíblicas. G. L. Bauer (1755-1806) foi o primeiro a publicar uma teologia do Antigo Testamento.¹⁵ A organização desse livro em três seções —teologia, antropologia e cristologia— mostrou que Bauer continuava a depender das rubricas da teologia dogmática. Sua interpretação dos dados bíblicos, porém, era ingenuamente racionalista. “Qualquer idéia de revelações sobrenaturais de Deus por meio de teofanias, milagres ou profecias deve ser rejeitada, uma vez que essas coisas são contrárias à razão sadia e podem-se encontrar facilmente seus paralelos entre os povos.”¹⁶

O campo da teologia bíblica foi ocupado quase exclusivamente por racionalistas durante cinquenta anos depois da palestra de Gabler. Os racionalistas libertaram a teologia bíblica da influência desordenada da teologia dogmática, mas colocaram-na imediatamente debaixo da tirania do racionalismo.

A influência da filosofia sobre a teologia do Antigo Testamento pode ser sentida no afastamento de W. M. L. de Wette do racionalismo extremo. Com a publicação de *Biblische Dogmattick* em 1813, tentou colocar-se acima tanto do racionalismo como da ortodoxia para alcançar uma unidade mais elevada da fé e do sentimento religioso. De Wette recebeu forte influência de Jacob Fries, seu professor e colega na Universidade de Jena. Fries, tal como Schleiermacher, foi educado pelos irmãos morávios e tinha fortes sentimentos religiosos. O pensamento de Fries, porém, era mais kantiano. Pode-se ver a influência de Kant também na obra de de Wette. Para de Wette, revelação significava “qualquer idéia religiosa verdadeira expressa em linguagem ou símbolo”.¹⁷ Tais idéias verdadeiras, segundo de Wette, não podem aparecer sem o Espírito de Deus atuando mediante a razão. O pensador, portanto, deve sempre estar consciente da dependência desse poder mais elevado.

Três filósofos extraordinários que trabalharam na Europa durante a primeira parte do século XIX exerceram um efeito tremendo sobre a teologia do Antigo Testamento. Foram eles Friedrich Schleiermacher (1768-1834), pai da teologia moderna, George Wilhelm Hegel (1770-1831) e Søren Kierkegaard (1813-1855). Schleiermacher foi um influente pastor em Berlim, que fez do sentimento de dependência a base da fé cristã. Schleiermacher tinha um baixo conceito do Antigo Testamento. “Para ele, foi por mero acidente histórico que o cristianismo se desenvolveu do solo do judaísmo.”¹⁸

Hegel foi colega de Schleiermacher e de de Wette na Universidade de Berlim. A característica mais importante da filosofia de Hegel é a sua natureza dialética. Para Hegel, todas as coisas no mundo têm o seu oposto, toda tese, a sua

¹⁵ *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, 1796.

¹⁶ Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, 27.

¹⁷ *Biblische Dogmattick*, 25.

¹⁸ Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, 35.

antítese. Cada tese e antítese se juntam para formar uma síntese, que se torna uma nova tese para um estágio mais elevado de pensamento ou ser. Assim, segundo Hegel, a idéia do desenvolvimento de um estágio mais baixo para um mais alto era a chave para a compreensão do segredo do universo. O efeito de tal filosofia revolucionou nosso entendimento de quase todas as áreas da vida, incluindo o estudo da teologia do Antigo Testamento.

A teoria de desenvolvimento de Hegel foi quase imediatamente aplicada ao Antigo Testamento por seu aluno e colega, Wilhelm Vatke, que publicou *Biblische Theologie* em 1835. Por causa de seu estilo e terminologia filosóficos e de sua visão extremamente nova e crítica do Antigo Testamento a obra não teve aceitação geral. Embora sua influência não tenha sido notada por quase 25 anos, essa aplicação da filosofia de Hegel ao estudo do Antigo Testamento levou ao estabelecimento, por Wellhausen, da moderna hipótese documentária do Pentateuco e, por fim, à morte da teologia do Antigo Testamento.

Søren Kierkegaard, o “Dinamarquês Melancólico”, rejeitou a dialética de Hegel com sua ênfase no racionalismo em favor de uma ênfase existencial na experiência. A questão central para Kierkegaard era: “Que significa ser cristão —na cristandade?” Ele via no cristianismo a verdade que os homens não conseguem descobrir por si mesmos. Kenneth Scott Latourette disse sobre Kierkegaard:

Ele rejeitou de modo veemente o hegelianismo com suas tentativas de alcançar a verdade mediante a razão humana. Para ele, falar da racionalidade do cristianismo era traição, porque isso sujeitava a auto-revelação do Deus infinito a padrões humanos. Cristianismo, sustentava, não pode ser verificado pela mente humana; é um escândalo, uma pedra de tropeço, para nossas faculdades intelectuais. Dava ênfase ao caráter paradoxal do cristianismo. A nota central da fé cristã é Deus no tempo; isso, contudo —declarou— é pura contradição, pois Deus é eterno por definição. Diante de Deus o homem é sempre um pecador e tanto o seu melhor como o seu pior se colocam debaixo do julgamento de Deus e precisam do perdão divino. Entre o Deus sem pecado e o homem pecaminoso abre-se um profundo abismo. Contudo, o paradoxo é resolvido em Deus e por Deus. O que é impossível para a razão humana foi feito por Deus. O Eterno entra no tempo: o Filho de Deus se torna encarnado, unindo os dois elementos irreconciliáveis, Deus e homem. Fez isso incógnito e em fraqueza. A cruz é uma ofensa tanto para a razão do homem como para o seu senso moral. Pelo salto da fé sacrificamos nosso intelecto e aceitamos o que Deus fez por nós. Kierkegaard foi atingido

pelo contraste entre “cristandade” e as exigências de Cristo. Para ele a cristandade é uma ilusão prodigiosa: ela matou o cristianismo.¹⁹

Os conservadores entraram no campo da teologia bíblica cerca de 50 anos após a palestra de Gabler. O primeiro conservador no campo da teologia bíblica foi E. W. Hengstenberg. Ele foi educado na tradição reformada e exposto a fortes influências racionalistas como estudante da Universidade de Bonn. Reagindo ao racionalismo extremo da universidade, experimentou mudança marcante em sua visão em 1823 quando entrou na escola Missionária de Basileia. Em 1824 foi da escola Missionária para a Universidade de Berlim. Já era profundamente piedoso, “cheio de zelo pela ortodoxia e pronto para combater com forte mão toda forma de erro”.²⁰

O pietismo contava com o favor da corte real de Frederick William III (1770-1840), de modo que a promoção de Hengstenberg foi rápida e fácil. Em 1825 tornou-se membro do corpo docente de Berlim, opondo-se aos colegas Vatke, Schleiermacher, Bleek, Hegel e Neander. Em 1827 começou a publicação de “Evangelical Church Review”. Era dedicado defensor do rei e de outras causas conservadoras. Seu ódio à democracia e ao governo constitucional levou-o a apoiar os estados do sul dos EUA em defesa da escravidão e a condenar amargamente o presidente Lincoln.²¹

Hengstenberg não escreveu nenhuma teologia do Antigo Testamento, mas publicou *Christology of the Old Testament*, em 4 volumes, um comentário sobre as profecias messiânicas do Antigo Testamento. A publicação dessa obra marcou um vigoroso e novo despertar da visão estritamente ortodoxa da Bíblia. Hengstenberg rejeitava qualquer idéia de progresso real na revelação, quase não fazendo distinção entre os Testamentos e apresentando uma interpretação “espiritual” das profecias do Antigo Testamento que quase ignora qualquer consideração de sua referência original.²²

H. A. C. Havernick, aluno de Hengstenberg e jovem professor em Königsberg, escreveu *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments* (1848), obra bem conservadora com algumas percepções novas e estimulantes. Ele exigia o uso dos métodos históricos objetivos no estudo do material, mas reconhecia que estes por si não dariam resultados adequados. O estudante deve ter uma “atitude teológica” que vem por meio da fé e da experiência. Havernick disse que Deus revela a si mesmo não em idéias abstratas, mas numa série de atos que formam um todo orgânico em desenvolvimento.

¹⁹ *Nineteenth Century in Europe*, 143-144.

²⁰ A. H. Newman, *A Manual of Church History II*, 556.

²¹ *Ibid.*, 558.

²² Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, 41.

Neste último ponto Havernick estava muito perto de outro extraordinário estudioso conservador desse período, J. C. K. von Hofmann (1810-1877), de Erlangen. Von Hofmann foi um dos pilares na formação da história da salvação, ou *Heilsgeschichte*, escola do século XIX. Segundo Hofmann, a Bíblia é um registro linear da história da salvação em que o Senhor ativo da história é o Deus triúno, cujo propósito e meta é redimir a humanidade. Em seu livro *Promise and Fulfillment*, von Hofmann argumentou que o Antigo e o Novo Testamentos mantêm entre si a relação de profecia e cumprimento, mas destacou que Cristo foi o cumprimento de toda a história de Israel. A abordagem da fé bíblica segundo o ponto de vista da história da salvação tem exercido tremenda influência através dos anos e pode ser vista em obras de estudiosos mais recentes como G. E. Wright e Gerhard von Rad.

Gustav Friedrich Oehler (1812-1872), de Tübingen, dominou o estudo do Antigo Testamento até 1875. Aluno de Steudel, um racionalista, recebeu forte influência de Hegel. Criticou seu professor por não ver que a religião hebraica tinha apresentado crescimento orgânico. Publicou seu *Prolegomena to Old Testament Theology* em 1845, mas seu livro mais longo sobre a teologia do Antigo Testamento foi publicado postumamente por seu filho, Theodor Oehler, em 1873. Apresentou o material em três partes: Mosaísmo, Profetismo e Sabedoria. O livro *Old Testament Theology* de Oehler foi a primeira obra do gênero a ser traduzida para o inglês (1874-1875).

4. A morte da teologia do Antigo Testamento e o triunfo da *Religionsgeschichteschule*

O ano de 1878 marca o início do período de fracasso da teologia do Antigo Testamento. Naquele ano Julius Wellhausen publicou seu *Prolegomena zur Geschichte Israels*, culminação lógica da abordagem genética e desenvolvimentista da história da literatura e religião de Israel. Baseando sua obra na de Graf e Keunen, que o precederam, Wellhausen afirmou que os profetas do Antigo Testamento viveram antes da outorga da Lei. Ele chegou a essa conclusão em parte por meio de seu estudo do Antigo Testamento, ao julgar que os livros de Josué, Juizes, Samuel e Reis mostram pouco conhecimento das leis do Pentateuco, e em parte por causa de sua pressuposição de que todas as coisas se movem do simples para o complexo e da liberdade para o autoritarismo.

Wellhausen acreditava que a religião do Antigo Testamento desenvolveu-se a partir da religião natural. Por trás dos sacrifícios e rituais de Israel estavam as

festas agrícolas de seus vizinhos pagãos. Ele pensava que o antigo estágio agrícola da religião de Israel ainda podia ser visto nas fontes mais antigas da literatura de Israel.²³ Segundo Wellhausen, Deuterônimo fez com que essas festividades agrícolas parecessem históricas e as amarrou à história da redenção.

Ele não encontrou apenas uma teologia no Antigo Testamento, mas muitas teologias diferentes, todas seguindo a linha de desenvolvimento. A teologia que se encontra agora no Pentateuco é uma retroprojeção da fé posterior de Israel sobre o período mais antigo. Embora algumas teologias do Antigo Testamento continuassem a ser publicadas depois da obra de Wellhausen, eram em grande parte resultantes do período anterior.

Nos países de língua inglesa bem pouco havia sido feito no campo da teologia bíblica antes de Wellhausen. A primeira obra extensa em inglês sobre teologia do Antigo Testamento foi *The Theology of the Old Testament* de A. B. Davidson, publicada em 1904. Embora tenha alguns aspectos indesejáveis, em grande parte por ter sido editada postumamente por um ex-aluno, continua uma obra útil. Se Davidson tivesse editado seu próprio livro, poderia ter-lhe dado outra forma. Ele dá a entender isso muito bem quando diz no capítulo inicial:

[...] embora falemos em *teologia* do Antigo Testamento, tudo o que podemos tentar é apresentar a religião ou as idéias religiosas do Antigo Testamento. Da forma como se viam na mente do povo hebreu e expostas em suas Escrituras, essas idéias não constituem por enquanto nenhuma teologia. Não existe nelas nenhum sistema de nenhuma espécie. [...] Não encontramos uma *teologia* no Antigo Testamento; encontramos uma *religião*. [...] Somos nós mesmos que criamos a teologia quando damos a essas idéias e convicções religiosas uma forma sistemática ou ordenada. Portanto, nosso assunto é na realidade a História da Religião de Israel representada no Antigo Testamento.²⁴

Ainda assim, Davidson apresentava suas aulas em forma de teologia sistemática e organizou seu livro do mesmo modo.

Duas outras obras importantes sobre a teologia do Antigo Testamento foram publicadas nesse período de “hibernação”. *The Religious Ideas of the Old Testament*, de H. Wheeler Robinson, e *The Religious Teachings of the Old Testament*, de A. C. Knudson, foram publicadas em 1913 e 1918 respectivamente. Nenhum desses livros é abrangente nem tinha sobre si o título “teologia do Antigo Testamento”. Ambos seguem os padrões da teologia sistemática na apresentação do material.

²³ *Prolegomena to the History of Israel*, 83-120.

²⁴ *The Theology of the Old Testament*, 11.

Vários volumes sobre a religião de Israel foram publicados durante esse período, tais como os escritos por R. L. Ottley, *The Religion of Israel*,²⁵ Karl Marti, *The Religion of the Old Testament*,²⁶ W. O. E. Oesterley e Theodore E. Robinson, *Hebrew Religion: Its Origin and Development*,²⁷ e Harry Emerson Fosdick, *A Guide to Understanding the Bible*.²⁸ Todos esses volumes seguiram a abordagem desenvolvimentista de Wellhausen até o movimento chegar à sua conclusão lógica. Walter Eichrodt disse que o livro de Fosdick representava o fim de uma era.

O autor escreveu, para dizer francamente, o obituário de toda uma corrente de abordagem erudita e método de investigação. [...] Embora nenhum estudioso treinado de hoje vá negar a grande importância do princípio evolucionário na história, muito menos o seu valor em elucidar muitos fenômenos aparentemente enigmáticos da literatura bíblica, temos hoje viva consciência do perigo de pressupor a evolução unilinear das instituições ou idéias.²⁹

James Smart disse que a teologia do Antigo Testamento “adoeceu, morreu e foi sepultada silenciosamente quando começava o século XX”.³⁰ As causas da morte ou do fracasso da teologia do Antigo Testamento são várias. A obra de Wellhausen, uma das principais causas, dava ênfase à variedade de teologias no Antigo Testamento e negava destaque à sua unidade. Outra causa foi a reação contra os estudiosos mais antigos que enxergavam no texto suas pressuposições teológicas em quantidade excessiva. Nesta nova era, os estudiosos tentavam ser totalmente objetivos em sua abordagem das Escrituras. O terceiro fator que causou a morte da teologia do Antigo Testamento foi a falta generalizada de interesse na teologia *per se* no início do século XX. Os estudiosos do Antigo Testamento voltaram sua atenção antes para o estudo da arqueologia, das línguas semíticas e das religiões comparadas.

Por quase vinte e cinco anos depois de Davidson publicar seu *Old Testament Theology* em 1904, fez-se muito pouco nesse campo. Mas no começo da década de 1930 uma nova corrente de dados começou a aparecer, corrente que se tornou um verdadeiro dilúvio por volta de 1950.

²⁵ Cambridge: The University Press, 1905, 3ª ed. 1926.

²⁶ Trad. G. A. Bienmann (New York: G. P. Putnam's Sons, 1907).

²⁷ London: SPCK, 1930.

²⁸ New York: Harper and Brothers, 1938.

²⁹ Eichrodt, "Review: *A Guide to Understanding the Bible*, 205.

³⁰ "The Death and the Rebirth of Old Testament Theology", 1.

5. O reavivamento da teologia do Antigo Testamento

O que causou essa súbita mudança na teologia do Antigo Testamento? O que a trouxe de volta à vida? A principal causa da mudança na teologia e nos estudos bíblicos foi a “precipitação radioativa” da Primeira Guerra Mundial. Antes de 1917, a atitude que prevalecia no mundo ocidental era de confiança no progresso inevitável. As pessoas podiam erguer-se por seus próprios esforços de qualquer crise e transformá-la em meio para alcançar um padrão mais elevado de vida.

E então em apenas uma geração ocorreram duas guerras mundiais, com toda sua destruição, devastação, crueldade, ódio e alienação. A confiança no progresso inevitável e na bondade e capacidade inerentes à humanidade foi esmagada. As pessoas começaram a buscar uma fonte de força e uma palavra de orientação fora de si mesmas. Algumas encontraram essa força e orientação na Palavra de Deus.

Karl Barth descreveu a mudança na teologia depois de 1918:

O fim efetivo do século XIX como os “bons velhos tempos” chegou para a teologia e para tudo o mais com o ano fatídico de 1914. Acidentalmente ou não, naquele mesmo ano um evento significativo aconteceu. Ernst Troeltsch, famoso professor de teologia sistemática e líder da escola mais moderna de então, desistiu de sua cadeira de teologia por uma de filosofia. Um dia no começo do mês de agosto de 1914 sobressai em minha lembrança como um dia negro. Noventa e três intelectuais alemães impressionaram a opinião pública ao proclamar apoio à política de guerra de Guilherme II e seus conselheiros. Descobri horrorizado que entre esses intelectuais encontravam-se quase todos os meus professores de teologia pelos quais eu tinha grande veneração. Desesperado em saber o que isso indicava acerca dos sinais dos tempos, percebi de repente que eu não poderia mais seguir a ética ou a dogmática deles nem o entendimento que eles tinham da Bíblia e da história. Para mim pelo menos a teologia do século XIX não tinha mais nenhum futuro. Para muitos, se não para a maioria das pessoas, essa teologia não voltou a ser novamente o que era antes, uma vez que as águas da chuva que caíam sobre nós naquela época perderam um pouco de sua força.³¹

James Smart disse que o comentário de Karl Barth sobre Romanos, publicado em 1919, foi “como a explosão de uma bomba, ou melhor, como a introdução de uma substância química que provocou a separação dos elementos

³¹ *The Humanity of God*, 14-15.

divergentes que se haviam misturado nos estudos eruditos do Novo Testamento”.³² Segundo Smart, a origem do comentário de Romanos foi a frustração sentida por dois pastores suíços, Barth e Thurneysen, ao tentar cumprir seus votos de ordenação para serem ministros da Palavra de Deus junto ao seu povo. Ambos tinham sido treinados em crítica histórica, mas não na compreensão da Palavra de Deus como revelação única de Deus ao povo. Contudo, era esse o ponto a partir do qual tinham de falar como ministros de Deus.

Barth e Thurneysen voltaram-se para Lutero, Calvino, Kierkegaard e outros, à procura de ajuda. Desafiaram as conclusões de um século de estudos eruditos do Novo Testamento. Os leitores encontraram de imediato muitas falhas no comentário (ele foi talhado de modo tão rudimentar que Barth começou a reescrevê-lo assim que acabou), mas os estudiosos do Novo Testamento foram obrigados a reconhecer a legitimidade da abordagem teológica.³³

Karl Barth abriu o caminho para a nova teologia dogmática que influenciou a teologia bíblica quase imediatamente. As sortes dessas duas disciplinas muitas vezes têm andado de mãos dadas. A teologia bíblica tem vivido e morrido à sombra da teologia dogmática. Um interesse renovado na teologia do Antigo Testamento começou em 1921 quando Rudolf Kittel falou em Leipzig para um grupo de estudiosos do Antigo Testamento sobre “o futuro da ciência do Antigo Testamento”. Kittel deu ênfase à incapacidade da investigação literária e histórica e pediu a “elucidação dos valores especificamente religiosos do Antigo Testamento”. Disse que os estudiosos devem fazer uma apresentação sistemática da essência da religião do Antigo Testamento e se aprofundar no segredo do poder divino em que ela se baseia.³⁴

O. Eissfeldt e W. Eichrodt discutiram de modo acalorado de 1926 a 1929 se a teologia do Antigo Testamento era uma disciplina histórica. Eissfeldt argumentava que a história da religião de Israel e a teologia do Antigo Testamento eram duas disciplinas distintas e devem usar métodos e alvos diferentes. Eichrodt insistia que os teólogos do Antigo Testamento poderiam chegar à “essência” da religião do Antigo Testamento por intermédio dos mesmos métodos histórico-críticos usados pelos pesquisadores da história da religião.³⁵

Uma razão para o interesse renovado no Antigo Testamento depois da Primeira Guerra Mundial foi o fato de que muitos teólogos e políticos na Alemanha começaram a atacar o Antigo Testamento como parte de uma campanha de anti-semitismo. Durante os últimos anos da década de 1920 e especialmente na década

³² Smart, *The Interpretation of Scripture*, 276.

³³ *Ibid.*, 278.

³⁴ “Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft”, 84-99.

³⁵ Veja artigos de Eichrodt e Eissfeldt em Ollenburger, et. al., *The Flowering of Old Testament Theology*, 3-39.

seguinte, a luta na Alemanha concentrou-se no Antigo Testamento e começou a provocar pensamentos radicais sobre sua natureza e importância.

Esses pensamentos radicais foram expressos em obras como: Adolph von Harnack, *Marcion, das Evangelium vom Fremden Gott*³⁶; Friedrich Delitzsch, *Die grosse Täuschung* I e II; Houston S. Chamberlain, *Foundations of the 19th century*³⁷; Adolf Hitler, *Mein Kampf* (1925-1927); e Alfred Rosenberg, *Myth of the 20th century* (1930). Von Harnack disse que o Antigo Testamento devia ser retirado do cânon cristão e colocado no topo da lista dos apócrifos.³⁸ Friedrich Delitzsch, filho do famoso estudioso luterano conservador do Antigo Testamento Franz Delitzsch, era fortemente anti-semita. Ele considerava o Antigo Testamento um livro muito perigoso para os cristãos e também ensinava que Jesus era gentio.

Houston Steward Chamberlain nasceu em 1855 em uma família de posição elevada no exército inglês. A saúde fraca impediu-o de prestar serviço militar e acabou com a possibilidade de ele lutar contra os alemães. Cedo em sua vida, Chamberlain tornou-se um apaixonado da arte alemã, levando-o a passar sua vida na Alemanha e na Áustria. Durante a primeira Guerra Mundial tornou-se cidadão alemão e amigo de Adolf Hitler no começo da década de 1920. Chamberlain viu a salvação da Alemanha vindo no movimento de Hitler, mas morreu em 1927, seis anos antes de Hitler tornar-se chanceler.³⁹

Foundations, de Chamberlain, é uma obra em dois volumes em que ele argumenta que a história da Europa é um registro da luta entre indo-europeus e semitas. O ataque de Roma pelos cartigeneses e a invasão muçulmana da Europa foram dois exemplos dessa luta. Chamberlain via em Cristo uma pessoa de suma importância para a história do mundo e pensava que ele não era judeu. A obra de Chamberlain foi muito lida na Alemanha, desde a sua publicação (1889-1901) até 1918. O Kaiser doou pessoalmente dez mil marcos para a compra de exemplares para bibliotecas alemãs. Depois da guerra, sua popularidade retrocedeu; em 1938, porém, os nazistas a publicaram em forma de brochura barata, e ela passou por oito reimpressões com Hitler. Numa das edições populares, foi anunciado que mais de 200 mil exemplares tinham sido vendidos.

O regime nazista (1933-1945) caracterizou-se por racismo (pureza e superioridade da raça alemã), nacionalismo (supremacia do estado alemão) e ênfase na terra (santidade da pátria alemã). Por essa razão, tudo o que não era alemão ou ariano tinha de ser isolado e submetido ao controle do estado alemão. Os judeus, com sua Bíblia hebraica (Antigo Testamento), tornaram-se alvo de extermínio. Até

³⁶ Leipzig, 1924.

³⁷ Munique, 1898.

³⁸ Veja Bright, *The Authority of the Old Testament*, 65.

³⁹ Veja Tanner, *The Nazi Christ*, 2; Andrew J. Krzesinski, *National Cultures, Nazism, and the Church* (Bruce Humphries, 1945); D. L. Baker, *Two Testaments one Bible* (Downers Grove, InterVarsity Press, 1976), 79-85; H. G. Reventlow, *Problems of the Old Testament Theology*, 28-43.

alguns estudiosos cristãos emprestaram sua influência à eliminação dos judeus e do Antigo Testamento. W. F. Albright escreveu que Gerhard Kittel, filho mais novo do destacado estudioso de hebraico Rudolph Kittel e editor do *Theological Wordbook of the New Testament*, “tornou-se porta-voz do mais feroz anti-semitismo nazista, compartilhando com Emanuel Hirsch, de Göttingen, o mérito sinistro de tornar o extermínio dos judeus teologicamente respeitável”.⁴⁰

Segundo S. J. de Vries, o regime nazista na Alemanha tornou-se possível principalmente porque estudiosos bíblicos modernos antes de 1933

gostavam de considerar a fé do Antigo Testamento, e também a do Novo, uma expressão infantil do humanismo emergente — e nada mais. Agora o Antigo Testamento parecia distante; os judeus eram escarnecidos, junto com os cristãos tradicionalistas. [...] A modernidade moldara o Antigo Testamento a seu gosto; sua antiga palavra soberana não podia mais ser ouvida por ela. Se isso não tivesse acontecido, talvez a igreja européia, especialmente a alemã, teria conservado suficiente zelo profético para opor-se às afirmações monstruosas do nacional-socialismo. Mas isso não aconteceu; já que o Antigo Testamento estava morto, os judeus tinham de morrer.⁴¹

O ataque aos judeus pelos nazistas também abrangia um ataque ao Antigo Testamento e ao cristianismo. Esse ataque levou a uma reação por parte de muitos estudiosos sensíveis à Bíblia e de muitos líderes cristãos, que defenderam o Antigo Testamento como parte integrante do cânon cristão e começaram novamente a concentrar-se na mensagem do Antigo Testamento para o Israel antigo e para as pessoas modernas.

É irônico que as primeiras obras completas sobre a teologia do Antigo Testamento depois do seu reavivamento foram publicadas em 1933, no mesmo ano em que Hitler se tornou chanceler da Alemanha. Foram elas a obra em dois volumes de Ernst Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*, e o primeiro volume da obra de três de Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*.

Sellin (1867-1945) foi professor na Universidade de Berlim e editor da série de comentários KAT sobre o Antigo Testamento. A perspectiva de Sellin da teologia do Antigo Testamento era que ela devia apresentar de forma sistemática os ensinamentos religiosos e a fé da comunidade judaica, baseados nos escritos compilados e canonizados no período entre 500 e 100 a.C. Sellin disse que: 1) o cânon do Antigo Testamento é significativo para o teólogo do Antigo Testamento apenas à

⁴⁰ Albright, *History, Archaeology, and Christian Humanism*, 229.

⁴¹ *The achievements of biblical religion*, 12-13.

medida que era aceito por Jesus e pelos apóstolos; 2) a teologia do Antigo Testamento está interessada somente nas passagens cumpridas nos evangelhos; 3) o cristianismo foi baseado no Antigo Testamento, mas acrescentou-lhe algo novo; e 4) a teologia cristã do Antigo Testamento deve ser seletiva, deixando de lado a influência cananéia e também todo o lado nacional-cúltico da religião de Israel.

Uma das teologias mais importantes do Antigo Testamento é a obra em três volumes de Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*.⁴² Walther Eichrodt nasceu em Gernsback, na Alemanha, em agosto de 1890. Seus estudos incluíram o trabalho na escola teológica de Bethel-Bielefeld e nas universidades de Griefswald e Heidelberg. Em 1917, Otto Procksch nomeou-o *Privatdozent* em Erlangen. Em 1922 ele sucedeu Albrecht Alt numa cadeira remunerada de estudos bíblicos em Basileia. Em 1934 foi nomeado catedrático pleno em Basileia, e em 1953 foi eleito reitor da universidade.

Norman Gottwald chamou a teologia do Antigo Testamento de Eichrodt “a obra isolada mais importante do seu gênero no século XX”.⁴³ Robert C. Dentan chamou a obra “incomparavelmente maior que qualquer outra já publicada no campo da teologia do Antigo Testamento, tanto em termos de simples magnitude como de profundidade de percepção”.⁴⁴ John Baker, tradutor da *Theology of the Old Testament* de Eichrodt para o inglês, escreveu que “esta é a maior obra já escrita em seu campo, sem comparação —uma obra em que fé ardente e precisão científica se combinam para dar ao leitor uma experiência viva dessa nova realidade de Deus de que ele tanto fala”.⁴⁵

O próprio Eichrodt escreveu no prefácio da sua primeira edição (1933):

A situação espiritual em geral e a teológica em particular está causando impressão cada vez mais peremptória em todos os que se ocupam da teologia do Antigo Testamento. Existem muitas descrições históricas da religião israelita e judaica; com isso, porém, contrasta que apenas tentativas muito rudimentares foram feitas para apresentar a religião da qual encontramos os registros no Antigo Testamento como uma entidade completa em si mesma, que exhibe, apesar das condições históricas sempre em mudança, uma tendência e um caráter básico constantes.⁴⁶

As preocupações de Eichrodt estão evidentes na declaração acima. Ele estava preocupado com seu ambiente espiritual e cultural. Estava preocupado em

⁴² 1933-1939, editado e traduzido para o inglês em 1961-1967.

⁴³ Norman Gottwald, “W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*”, em *Contemporary Old Testament theologians*, editado por Robert B. Laurin, 25.

⁴⁴ *Preface to Old Testament theology*, 66.

⁴⁵ Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, 21.

⁴⁶ *Theology of the Old Testament I*, 11.

passar da história da religião de Israel para a “entidade completa em si mesma” no Antigo Testamento, que tem uma tendência básica e constância em meio a mudanças históricas. Eichrodt sugeriu que a “entidade completa em si mesma” é a aliança entre Javé e Israel.

Para ele, a aliança era o conceito central que ilumina a unidade estrutural e a tendência básica imutável da mensagem do Antigo Testamento. A idéia da aliança era mais abrangente que o uso do termo hebraico *berit*. Era um símbolo conveniente da descrição de um processo vivo que começou em determinado lugar e hora a fim de revelar a realidade divina única em toda a história da religião.⁴⁷

Eichrodt disse que a teologia do Antigo Testamento se concentra em um quadro completo da esfera da fé do Antigo Testamento, a fim de compreender sua imensidade e singularidade. A singularidade da fé do Antigo Testamento pode ser vista com mais clareza em seu contraste com as religiões do antigo Oriente Próximo e no movimento poderoso e propositado na direção do Novo Testamento. O que une os dois Testamentos é “a vinda do reinado de Deus a este mundo e seu estabelecimento aqui”⁴⁸. O mesmo Deus segue no mesmo propósito nos dois Testamentos.

Eichrodt emprestou seu esboço geral, que presumivelmente segue a dialética do Antigo Testamento, do seu professor Otto Procksch. O volume 1 se concentra no “Deus do povo”; o volume 2, no “Deus da Palavra”; e o volume 3, em “Deus e o ser humano” (ou seja, o indivíduo).

Hermann Schultz, no segundo volume da segunda edição inglesa (1895) da sua obra, usou um esboço semelhante ao de Procksch e Eichrodt: “Deus e o povo”, “Deus e a Palavra”, “Deus e o ser humano” e “a esperança de Israel”.

Ludwig Köhler (1880-1956), professor em Zurique, era antes de tudo um estudioso de lingüística. Ele e W. Baumgartner publicaram um léxico hebraico abrangente (Brill, 1953). Sua *Old Testament Theology* é breve e sem documentação. Está organizada em torno dos tópicos da teologia sistemática: teologia, antropologia e soteriologia.. Köhler tratou do culto no fim da parte sobre o ser humano. Disse que o culto não faz parte da área soteriológica (não faz parte do plano de salvação divino) nem da antropológica. Ele colocou seu estudo do culto no fim da seção sobre antropologia porque ele tem que ver com os esforços das pessoas para salvar a si mesmas.⁴⁹ Um conceito totalmente novo do culto surgiu a partir da obra de Köhler, sendo ele visto agora como uma instituição que transmitiu boa parte da tradição do Antigo Testamento.

A importância da obra de Köhler está em que ele, um lingüista e historiador, interrompeu seu trabalho para escrever um manual breve, mas útil,

⁴⁷ *Theology of the Old Testament I*, 13-14.

⁴⁸ *Theology of the Old Testament I*, 26.

⁴⁹ *Old Testament Theology*, 9.

sobre a teologia do Antigo Testamento. Um dos seus pontos fortes é seu estudo de pelo menos setenta palavras hebraicas. Apesar de Köhler ter usado o esboço amplo da teologia sistemática, ele afirmou que um livro pode ser chamado de “teologia do Antigo Testamento se consegue reunir e relacionar as idéias, pensamentos e conceitos do Antigo Testamento que são ou podem ser importantes”. Köhler acreditava que o tema central ou declaração fundamental na teologia do Antigo Testamento é: Deus é o senhor que governa. “Todas as outras coisas estão ligadas a isso. Todas as outras coisas podem ser entendidas como referentes a isso e apenas a isso. Todas as outras coisas se subordinam a isso”.⁵⁰

Um dos estudiosos do Antigo Testamento mais influentes na Alemanha durante a primeira parte do século XX foi Artur Weiser. Ele não chegou a escrever uma teologia do Antigo Testamento, mas estudou o assunto com frequência.⁵¹ Weiser encarava a exegese como uma tarefa teológica, além de histórica e crítica. Segundo ele, ninguém compreende adequadamente uma passagem do Antigo Testamento determinando o sentido gramatical, sintático e histórico. A vida real da passagem está em sua religião (ou fé) e em seu caráter distinto.

Weiser argumentou que uma visão dinâmica da realidade perpassa o Antigo Testamento, com um modo teológico de ver as pessoas e os eventos no próprio texto. Ele acreditava que sistematizar a teologia do Antigo Testamento era contrário à compreensão dinâmica do próprio Antigo Testamento, apesar de concordar que há certo valor pedagógico em ordenar fatos dispersos. Weiser seguiu Barth no argumento de que a exegese deve realizar a tarefa teológica. Apesar de não escrever uma teologia do Antigo Testamento, Weiser iniciou e editou uma das mais importantes séries de comentários do Antigo Testamento, *Das Alte Testament Deutsch* (ATD). Um dos traços distintivos dessa série é sua ênfase na mensagem teológica de cada seção. Estudiosos como Gerhard von Rad, Martin Noth, Walther Eichrodt, Norman Porteous, Karl Elliger e o próprio Weiser foram colaboradores da série. Vários desses volumes foram traduzidos para o inglês, como parte da “Old Testament Library Series”.

Sem sombra de dúvida, um dos homens mais destacados no campo da teologia do Antigo Testamento foi Gerhard von Rad (1901-1971). Depois de estudos abrangentes em Erlangen e Tübingen, Von Rad tornou-se pastor de uma igreja luterana na Baviera em 1925. Sua luta diária com um crescente anti-semitismo levou-o a retornar aos estudos acadêmicos do Antigo Testamento em Leipzig. Otto Procksch e Albrecht Alt guiaram-no em seus estudos e em sua dissertação, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, 30.

⁵¹ Veja Artur Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament* (Göttingen, 1961); “Vom Verstehen des Alten Testaments”, *ZAW* 61 (1945), 17-30.

⁵² *BWANT*, 47 (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1929).

Em 1930, von Rad juntou-se a Alt como professor em Leipzig. Em 1934 transferiu-se para Jena, onde florescia o nacional-socialismo. Ali von Rad foi um professor impopular, mas conseguiu envolver em debates ilegais na igreja muitos que não tinham se rendido ao anti-semitismo da época.⁵³

Do verão de 1944 até junho de 1945, von Rad foi forçado a lutar pelo exército alemão, até ser preso pelos vitoriosos. Após a guerra ele ensinou brevemente em Bethel, Bonn e Erlangen, para depois mudar-se para Göttingen. Em 1949 transferiu-se para Heidelberg, onde ensinou até sua aposentadoria em 1967 e continuou a morar até sua morte em 1971.

Von Rad estudou a teologia do Antigo Testamento de uma perspectiva totalmente diferente de todos os seus predecessores. Ele viu uma relação muito próxima entre a teologia do Antigo Testamento e a crítica do Antigo Testamento. Todo aquele que deseja compreender a obra *Teologia do Antigo Testamento* de von Rad deve estar familiarizado com suas opiniões quanto à origem e transmissão da literatura do Antigo Testamento. Uma das suas primeiras obras foi *The Form-Critical Problem of the Hexateuch*, publicada em 1938, em que lançou os alicerces da sua *Teologia do Antigo Testamento*.

Von Rad argumentou que o Hexateuco (Gênesis–Josué) fora edificado sobre um antigo credo de culto, que agora se encontra em Deuteronômio 26.5b-9; 6.20-24; Josué 24.2-13; e ISamuel 12.7-8. O editor javista tomou diversas tradições diferentes, antes ligadas a vários santuários tribais em Israel, e organizou-as na ordem que constituiu a moldura do Pentateuco. Von Rad interpôs um longo período de tempo entre o “evento” original (da promessa patriarcal, do êxodo e da conquista) e a redação do documento em que o relato do evento está preservado. Durante esse período, as “histórias” foram transmitidas oralmente, freqüentemente no contexto de culto de um altar tribal. De acordo com von Rad, o javista foi um teólogo.

Um dos problemas que os sucessores de von Rad têm tido com sua perspectiva é a vasta distância entre seu conceito de “história santa” (o relato da sua história pelo próprio Israel) e o relato científico da história de Israel reconstruído pelos atuais estudiosos do Antigo Testamento. Mesmo dizendo que a teologia do Antigo Testamento está baseada na história, von Rad pareceu muito cético quanto à autenticidade de alguns personagens e eventos no Antigo Testamento. Outros estudiosos criticaram a obra de von Rad por faltar-lhe organização sistemática. Alguns disseram que sua maior obra na verdade é uma história das tradições de Israel e não uma teologia do Antigo Testamento.⁵⁴

Joseph W. Groves escreveu uma dissertação doutoral sobre o método de interpretação de von Rad (e outros), intitulado “Actualization and interpretation in

⁵³ Cf. James L. Crenshaw, *Gerhard von Rad*, 21.

⁵⁴ Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, 79.

the Old Testament”,⁵⁵ em que declarou que “o alvo de uma base dentro da Bíblia para a interpretação teológico-histórica (como a de von Rad) ainda está por ser atingido”.⁵⁶

O holandês Th. C. Vriezen publicou seu *Hoofdinjnen der Theologie von het Oude Testament* em 1949. Essa obra foi quase totalmente revisada na terceira edição em holandês (1966) e publicada como segunda edição inglesa em 1970. As primeiras 150 páginas do livro de Vriezen são introdutórias. Lidam com o lugar do Antigo Testamento na igreja, como ele deve ser interpretado, e a tarefa e método da teologia do Antigo Testamento. A parte principal do livro é dividida em quatro capítulos bastante longos: 1) o conhecimento de Deus; 2) o relacionamento entre Deus e ser humano; 3) a comunidade de Deus; e 4) o futuro. Vriezen via a comunhão, ou o relacionamento entre Deus e o ser humano, como central no Antigo Testamento.

Edmond Jacob, professor de Strasbourg, escreveu uma teologia do Antigo Testamento substancial mas popular em 1955. Sua obra *Theologie de l'Ancien Testament* foi traduzida para o inglês em 1958. Ela serviu como livro de referência popular de institutos e seminários bíblicos nesse campo por vinte anos. É clara e concisa, mas trata de modo adequado de quase todas as facetas da teologia do Antigo Testamento. Tem uma excelente introdução. A principal parte do livro segue um esboço sistemático modificado.

É surpreendente que nenhum estudioso britânico tenha escrito uma teologia completa do Antigo Testamento desde A. B. Davidson (1904). H. Wheeler Robinson e Norman Porteous escreveram diversos livros e estudos sobre a teologia do Antigo Testamento. H. H. Rowley escreveu um volume fmo, *The Faith of Israel*, em 1956, e outro, *The Biblical Doctrine of Election*, em 1948. Ronald E. Clements publicou sua *Old Testament Theology, a Fresh Approach* em 1978, mas a obra estava na verdade baseada em uma série de palestras no Spurgeon's College em 1976 e admite representar apenas um estudo provisório.

H. Wheeler Robinson (1872-1945), estudioso britânico batista, conseguiu combinar erudição crítica sólida e fé evangélica fervorosa. Ele afirmou que o Antigo Testamento não consistia em um sistema de doutrina, mas era principalmente um drama divino representado na arena da história, onde Deus revelou a si e sua vontade por intermédio dos seus atos. Robinson reconheceu que falar de uma “revelação histórica” é um paradoxo. A história implica algum tipo de movimento dinâmico, quer seja isso chamado progresso, quer não; revelação implica verdade estática e permanente”.⁵⁷ A solução do paradoxo da relação entre a

⁵⁵ Atlanta, *SBL Dissertation Series* 86, 1987.

⁵⁶ Groves, 162-163; veja também Hasel, *Basic Issues*, 75-77 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela JUERP).

⁵⁷ *Record and Revelation*, 305.

revelação que não se prende ao tempo e a história que muda encontra-se na “vida atual”, em que revelação e história formam uma unidade mesclada.⁵⁸

De uma visão geral das obras de Robinson sobre a teologia do Antigo Testamento pode-se concluir que ele estava tentando seguir os pensamentos de Deus. Para ele, a chave da teologia do Antigo Testamento era a idéia de revelação, idéia que aparece nos títulos de muitos dos seus livros. Robinson quis deixar o Antigo Testamento falar por si mesmo. Ele sabia do perigo de impor algum sistema externo à sua mensagem, mas também sabia que algum princípio organizador era necessário para apresentar os dados do Antigo Testamento ao intérprete moderno. Ele acreditava que esses dados ligavam-se à vida e que todo o que esperava compreendê-los precisava ser pelo menos um “estrangeiro residente”.⁵⁹ Ele dividiu a teologia do Antigo Testamento em três partes: Deus e natureza, Deus e ser humano, e Deus e história, e apresentou as doutrinas características em proposições. Escreveu ele:

É inevitável formular isso numa série de proposições, para formar uma “teologia do Antigo Testamento”, mesmo que organizadas em ordem histórica. [...] Se elas são colocadas de modo tópico e não cronológico, como exige uma “teologia”, elas se tornam ainda mais abstratas e distantes da antes viva, vibrante e dinâmica religião de Israel.⁶⁰

Eric Rust, um dos alunos de Wheeler Robinson, chegou aos Estados Unidos em 1952 como professor de teologia bíblica no Crozier Theological Seminary e tornou-se professor de apologética cristã no The Southern Baptist Theological Seminary em Louisville, no Kentucky, em 1953. Rust fez diversas contribuições para o campo da teologia do Antigo Testamento. Em 1953 publicou *Nature and Man in Biblical Thought*. No número de outubro de 1953 de *The Review and Expositor*, Rust tratou de “The Nature and Problems of Biblical Theology” (63-64). Em 1964 publicou seu livro completo, *Salvation History*,⁶¹ dedicado a H. Wheeler Robinson e T. W. Manson. Em 1969 Rust escreveu seu artigo “The Theology of the Old Testament” no *Broadman Bible Commentary*.⁶²

Outro estudioso britânico do Antigo Testamento que trabalhou no campo da teologia do Antigo Testamento, mas nunca publicou um livro completo sobre o assunto, é Norman Porteous. Ele foi pastor e professor em St. Andrews e Edimburgo, e diretor do New College de 1964 até sua aposentadoria em 1968.

⁵⁸ Cf. Max Polley, “H. Wheeler Robinson and the Problem of Organizing an Old Testament Theology”, em *The use of the Old Testament in the New*, ed. James M. Efird, 157.

⁵⁹ *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 281-282.

⁶⁰ *Ibid.*, 281.

⁶¹ Atlanta, John Knox Press.

⁶² Vol. 1, 71-86 (série de comentários publicada no Brasil pela JUERP).

Porteous publicou vários estudos sobre a teologia do Antigo Testamento em diversas revistas teológicas. Alguns foram reimpressos em forma de livro: *Living the Mystery*. Seus estudos mais importantes são: "Towards a theology of the Old Testament";⁶³ "Semantics and Old Testament Theology";⁶⁴ "Old Testament Theology";⁶⁵ "The Old Testament and some Theological Thought Forms";⁶⁶ "The State of Old Testament Studies Today: Old Testament Theology";⁶⁷ "The Present State of Old Testament Theology";⁶⁸ "The Theology of the Old Testament";⁶⁹ "*Magnalia Dei*";⁷⁰ e com Ronald E. Clements, "Old Testament Theology".⁷¹

Porteous via a teologia do Antigo Testamento como a ciência da religião israelita, baseada no uso das técnicas modernas da arqueologia, das religiões comparadas e da análise histórica e literária. Seu método pode ser tão sistemático como o objeto de estudo permite. Além disso, ela tem uma função normativa e pode, portanto, fazer uso do direito de ser considerada teologia.⁷² Depois de tratar de questões preliminares, Porteous esboçou assim sua abordagem no *Peake's Commentary*: 1) Ia o conhecimento de Deus; 2) os atos salvíficos de Deus; 3) a aliança; 4) Javé, o Deus da aliança, 5) Israel e as nações; 6) teologia régia; 7) os profetas; 8) as instituições do judaísmo; 9) sabedoria e esperança.

As obras de outros estudiosos britânicos que têm tratado recentemente da teologia do Antigo Testamento (G. A. F. Knight, F. F. Bruce, W. J. Harrelson e Ronald E. Clements) serão vistas na seção 7.

6. O movimento da teologia bíblica

Robert Dentan chamou o período que começou em 1949 como "a era de ouro" da teologia do Antigo Testamento. Ele dizia que essa era de ouro começou com Otto Baab, *The Theology of the Old Testament* (1949), Otto Procksch, *Theologie des Alten Testaments* (1949) e Th. C. Vriezen, *An Outline of Old*

⁶³ *SJT* 2 (1948).

⁶⁴ *Oudtestamentische Studien* 8 (1950).

⁶⁵ *OTMS*, ed. H. H. Rowley (1951).

⁶⁶ *SJT* 7 (1954).

⁶⁷ *The London Quarterly and Holborn Review* (1959).

⁶⁸ *ET* 75 (1963).

⁶⁹ Em *Peake's Commentary on the Bible* (1962).

⁷⁰ *Festschrift de von Rad*, ed. H. W. Wolff, *Probleme biblischer Theologie* (1971), 417-427.

⁷¹ Em *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, eds. A. Richardson e J. Bowden (Philadelphia, Westminster, 1983), 398-403, 406-413.

⁷² Veja Porteous, "The theology of the Old Testament", em *Peake's Commentary on the Bible*, 151.

Testament Theology (1949).⁷³ Estudiosos católicos romanos contribuíram para o campo quando *Theology of the Old Testament*, de Paul Heinisch, foi publicado (em inglês) em 1950, e Paul van Imschoot, estudioso católico francês, publicou uma obra abrangente, em dois volumes, sobre a teologia do Antigo Testamento em 1954 e 1956.

Uma nova série de monografias, *Studies in Biblical Theology*, foi iniciada em 1950. Até 1963 tinham sido publicados trinta e sete títulos, doze dos quais sobre o Antigo Testamento.

O que Dentan chamou de “era de ouro” da teologia do Antigo Testamento foi estudado como o “movimento de teologia bíblica” por Brevard Childs (*Biblical Theology in Crisis*). Childs entendeu que o movimento de teologia bíblica começou perto do fim da Segunda Guerra Mundial. H. H. Rowley, *The Relevance of the Bible* (1942) e *Rediscovery of the Old Testament* (1946), Alan Richardson, *A Preface to Bible Study* (1943) e Norman Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (1944) abriram o caminho na Inglaterra. Nos Estados Unidos, G. Ernest Wright, *The Challenge of Israel's Faith* (1944), Paul Minear, *Eyes of Faith* (1946), e B. W. Anderson, *Rediscovering the Bible* (1951) estiveram na vanguarda do novo movimento.

Novas revistas foram lançadas para dar apoio ao movimento: *Theology Today* (1944), *Interpretation* (1947), *The Scottish Journal of Theology* (1948), além de numerosos artigos sobre a teologia do Antigo Testamento publicados em outras revistas: James Smart, “The Death and Rebirth of Old Testament Theology”,⁷⁴ Clarence T. Craig, “Biblical Theology and the Rise of Historicism”,⁷⁵ Muriel S. Curtis, “The Relevance of Old Testament Today”,⁷⁶ W. A. Irwin, “The Reviving Theology of the Old Testament”,⁷⁷ “The Nature and Function of Old Testament Theology”,⁷⁸ W. F. Albright, “Return to Biblical Theology”.⁷⁹

Childs acreditava que o movimento de teologia bíblica tinha atingido um consenso em torno de cinco temas principais: 1) a redescoberta da dimensão teológica (o objetivo era penetrar no coração da Bíblia para recuperar sua mensagem e mistério, perdidos pela geração anterior); 2) a unidade de toda a Bíblia; 3) a idéia de que a revelação é histórica; 4) o caráter distinto do pensamento bíblico (hebraico); e 5) a singularidade da fé bíblica diante de outras religiões.

Childs disse que as rachaduras começaram a aparecer no muro do consenso do movimento de teologia bíblica quando um grupo de estudiosos que incluía

⁷³ Editado e traduzido do holandês em 1958.

⁷⁴ JR 23 (1943), 1-11, 125-136.

⁷⁵ JBL 62 (1943), 281-294.

⁷⁶ JBR 9 (1943), 81-87.

⁷⁷ JR 25 (1945), 235-247.

⁷⁸ JBR 14 (1946), 16-21.

⁷⁹ The Christian Century 75 (1958), 1328-1331.

James Barr, Langdon Gilkey e Bertil Albrektson começou a questionar a revelação, a história e a singularidade da fé israelita. Gerhard von Rad usou um método totalmente novo ao escrever sua teologia do Antigo Testamento, que levantou questões sérias para o consenso anterior. O domínio das idéias de Barth e Brunner declinou mesmo antes da morte deles. Novos interesses e preocupações, questões sociais e políticas desviaram os holofotes da teologia. Childs datou o fim do movimento de teologia bíblica em maio de 1963, com a publicação de *Honest to God*, de J. A. T. Robinson. Este popularizou as opiniões céticas em relação a Deus e às religiões institucionais, expressas por filósofos e teólogos como Tillich, Bonhoeffer e Bultmann e por alguns cientistas e secularistas modernos.

Childs afirmou que o movimento de teologia bíblica acabou, mas a necessidade da teologia bíblica permanece. Ele propôs uma nova forma, começando com o estabelecimento de um contexto apropriado. Transformou todo o cânon da Bíblia no contexto, e pode-se ver imediatamente que, para Childs, os dois Testamentos estão juntos, com pouco espaço para disciplinas separadas de teologia do Antigo Testamento e do Novo.⁸⁰

James Smart, pastor presbiteriano, professor, escritor e organizador de currículos para igrejas, respondeu a Childs. Segundo Smart, Childs criou um quadro errado do desenvolvimento da interpretação bíblica.⁸¹ Smart fez objeção ao uso do termo “movimento” por Childs, dizendo que ele não é apropriado para o estudo da teologia bíblica. Movimentos vêm e vão. O movimento da “morte de Deus”, o movimento da “cidade secular” ou o movimento da “teologia da libertação” centram-se em tópicos e são “modas” passageiras da teologia. Smart disse que a teologia bíblica não é um movimento, a exemplo do desenvolvimento da crítica literária, histórica e/ou da forma.⁸²

Smart argumentou que a teologia bíblica é internacional em sua preocupação. Ele concedeu que Childs estava correto ao falar de crise, mas errado ao localizá-la na teologia bíblica. Smart via a crise em todo o vasto empreendimento da erudição bíblica.⁸³ Ele acreditava que o problema é hermenêutico. A solução para o problema é reconhecer a natureza dupla das Escrituras, que é histórica e teológica, e a impossibilidade de separar as duas.⁸⁴

⁸⁰ *Biblical Theology in Crisis*, 6.

⁸¹ Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology*, 7.

⁸² *Ibid.*, 11.

⁸³ *Ibid.*, 22.

⁸⁴ *Ibid.*, 145.

7. A situação atual da teologia do Antigo Testamento

A. O interesse continuado na teologia do Antigo Testamento até 1985 e o fluxo de literatura sobre o tema

A teologia bíblica pode estar em crise, mas isso não deteve o fluxo de teologias do Antigo Testamento, de artigos e estudos que tratam de aspectos importantes do tema. Várias teologias novas do Antigo Testamento surgiram desde 1970. Um estudioso católico, A. Deissler, escreveu *Die Grundbotschaft des Alten Testaments* em 1972. Deissler via o centro da fé veterotestamentária como o relacionamento de Deus com o mundo e com o ser humano.

Walther Zimmerli publicou seu livro *Old Testament Theology in Outline* em 1972. Ele considerou o Antigo Testamento um “livro de pronunciamentos”, em contraste com o conceito de von Rad do Antigo Testamento como um “livro de história”. Zimmerli fez do primeiro mandamento seu ponto de partida e centro do seu estudo. Disse ele: “A obediência a Javé, o único Deus, que libertou Israel da escravidão e zela por ser o único, define a natureza fundamental da fé veterotestamentária”.⁸⁵

Georg Fohrer, editor de *ZAW*, publicou seu livro *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments* em 1972. O primeiro capítulo trata do problema da interpretação do Antigo Testamento. O capítulo 2 trata de revelação e o Antigo Testamento. Fohrer, como existencialista, via a revelação nas decisões de vida e morte do ouvinte. O capítulo 3 fala da diversidade de atitudes diante da vida no Antigo Testamento. O capítulo 4 estuda a questão de um centro ou ponto equidistante no Antigo Testamento, que Fohrer cria ser a soberania de Deus e a comunidade de Deus. O capítulo trata do poder transformador e do potencial da fé veterotestamentária. O capítulo 6 descreve certos elementos básicos no Antigo Testamento, como o fato de Deus se manter oculto, e seus atos na história e na natureza. O capítulo 7 faz uma aplicação, ao lidar com tópicos como a crise do ser humano, o estado e a política, pobreza e projetos sociais, o ser humano e a tecnologia, e o futuro na profecia e na literatura apocalíptica.⁸⁶

Em 1974, John L. McKenzie, um destacado estudioso católico do Antigo Testamento, publicou *A Theology of the Old Testament*. Em seu prefácio, McKenzie disse que uma teologia do Antigo Testamento ou uma história de Israel oferece ao autor uma oportunidade de fazer um resumo de toda a sua obra.

⁸⁵ *Old Testament Theology in Outline*, 116.

⁸⁶ Veja a resenha de G. E. Wright em *Interpretation* 28 (1974), 460-462; e G. F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues*, 63-66 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela JUERP).

Todavia, existe um obstáculo oculto: a teologia do Antigo Testamento não tem uma estrutura ou estilo aceito por todos. McKenzie disse que leu a maioria dos livros sobre o assunto, tendo colhido principalmente o fruto de aprender o que não fazer. Citou James Barr, dizendo que “a teologia bíblica atualmente está fora de moda”, e depois observou que estava decidido a mostrar que Barr é quem estava “fora de moda”.⁸⁷ McKenzie criticou o método de von Rad como uma “teologia do desenvolvimento”.⁸⁸ Ele definiu a teologia como “conversa de Deus” e disse que, se alguém reunir tudo o que Deus fala no Antigo Testamento, emergirá uma realidade pessoal bastante clara, que provavelmente não será totalmente coerente em si mesma, mas também não poderá ser identificada com nenhuma outra realidade pessoal. O livro de McKenzie é uma teologia do Antigo Testamento — e não uma exegese, uma história da religião de Israel, ou uma teologia da Bíblia. Seu interesse não está na “experiência religiosa”; está voltado para os documentos do Antigo Testamento. “Pode-se presumir que surja algo da totalidade, que não surge de um pronunciamento isolado.”⁸⁹ Uma teologia do Antigo Testamento deve formular essa realidade na linguagem do debate acadêmico.

Depois da introdução, o livro de McKenzie tem sete capítulos: 1) culto; 2) revelação; 3) história; 4) natureza; 5) sabedoria; 6) instituições políticas e sociais; 7) o futuro de Israel, terminando com um epílogo.

Em 1978, Walter C. Kaiser, Jr., da Trinity Evangelical Divinity School, publicou seu livro *Toward an Old Testament Theology* (no Brasil, publicado pela Vida Nova como *Teologia do Antigo Testamento*). Kaiser defendia que a teologia do Antigo Testamento funciona melhor “como serva da teologia exegética do que em seu papel tradicional de fornecer dados para a teologia sistemática” (p. viii). O principal ponto de partida de Kaiser é a idéia de que os próprios escritores do Antigo Testamento “pronunciam suas mensagens contra o pano de fundo de uma teologia acumulada que eles, seus ouvintes e agora seus leitores têm de recordar se quiserem captar a profundidade exata da intenção original da mensagem” (p. viii). Kaiser parece afirmar que os escritores do Antigo Testamento escreveram com conhecimento de um conjunto de dados teológicos. Ele também parece pensar que podemos descobrir a “intenção” original desses escritores. “Intenção” sempre é difícil de descobrir e de provar.

Depois de repassar a história da teologia do Antigo Testamento de 1933 até 1978, Kaiser asseverou que a disciplina está em estado de confusão —se não de crise— porque os estudiosos não têm conseguido “reafirmar e reaplicar” a *autoridade* da Bíblia. Para ele, a autoridade da Bíblia está intimamente relacionada

⁸⁷ McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, 10.

⁸⁸ *Ibid.*, 20.

⁸⁹ *Ibid.*, 21.

ao tipo normativo de teologia.⁹⁰ Kaiser via a norma da teologia do Antigo Testamento no seu centro, que ele identificou com a promessa. A exemplo de Eichrodt, Kaiser acreditava que “a busca de um centro, um conceito unificador, estava no cerne da preocupação dos receptores da palavra divina”.⁹¹

O conceito de Kaiser de uma teologia do Antigo Testamento era que ela tem de ser “uma teologia em conformidade com toda a Bíblia, descrita e contida na Bíblia, e que conscientemente recebe acréscimos de época em época. O contexto imediatamente antecedente passa a ser a base para a teologia que seguia em cada época”.⁹² Não é surpreendente, dadas as pressuposições de Kaiser, que seu método era acompanhar a “promessa” por todo o Antigo Testamento. Ao concentrar-se em promessa e bênção, porém, Kaiser ignorou quase totalmente tópicos como criação, culto e sabedoria.

Outro escritor conservador, William Dyrness, deão da escola de teologia no Fuller Theological Seminary, disse que seu livro *Themes in Old Testament Theology* é resultado da sua experiência de ensino no Asian Theological Seminary em Manila. Ele sentiu a necessidade de um livro como esse em seus alunos asiáticos e não conseguiu encontrar uma pesquisa teológica recente do Antigo Testamento adequada para eles. Disse ele que seu livro é “mais um reconhecimento dessa lacuna do que uma tentativa de preenchê-la”.

Elmer A. Martens, presidente e professor de Antigo Testamento no Mennonite Brethren Biblical Seminary, escreveu *God's Design: a Focus on Old Testament Theology*. Culto e conservador, Martens, estudioso do Antigo Testamento, foi co-editor de *The Flowering of Old Testament Theology* (1992). Martens afirmou que o tema que percorre todo o Antigo Testamento é o plano de Deus encontrado em Êxodo 5.22–6.8. “Plano” pode significar “centro”. Este plano tem quatro componentes: libertação, comunidade, conhecimento de Deus e vida abundante. Martens tentou fazer uma abordagem sintética (os quatro temas) e diacrônica dos três períodos da história do Antigo Testamento, que são: pré-monarquia, monarquia e período pós-exílico. Ele também tentou estudar a teologia do Antigo Testamento de modo descritivo e normativo.

Ronald Clements é um dos estudiosos contemporâneos do Antigo Testamento mais criativos da Inglaterra. Seu interesse na teologia do Antigo Testamento está refletido em “The Problem of Old Testament Theology”.⁹³ Clements, escrevendo contra o pano de fundo da profusão de outras teologias do Antigo Testamento, argumenta que uma nova estratégia torna-se necessária —que

⁹⁰ *Toward an Old Testament Theology*, 6.

⁹¹ *Ibid.*, 6-7.

⁹² *Ibid.*, 9.

⁹³ Veja *The London Quarterly and Holborn Review* 190 (1965), 11-17; *God's Chosen People: One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, cap. 7; *Old Testament Theology: a Fresh Approach*; e “Old Testament Theology”, de N. Porteous, em *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (1983), 398-403, 406-413.

na realidade é antiga. A nova estratégia de Clements é prestar mais atenção em como os cristãos e, em certa medida também os judeus, na verdade ouvem o Antigo Testamento lhes falar teologicamente.⁹⁴ Clements crê que a idéia do cânon é importante na teologia do Antigo Testamento. Ele determina os limites, a autoridade e a forma de um estudo assim.

Old Testament Theology é um livro pequeno, de 200 páginas, organizado em oito capítulos. O primeiro capítulo lida com os problemas da teologia do Antigo Testamento: que é e como fazê-la. O capítulo 2 estuda as dimensões da fé no Antigo Testamento: literária, histórica, de culto e intelectual. Os capítulos 3 e 4 formam o coração do estudo: o conceito que Israel tinha de Deus e de si mesmo como povo de Deus. Os capítulos 5 e 6 apresentam a idéia que Clements tem do cânon. O capítulo 5 trata do Antigo Testamento como Lei (Torá) e o 6 lida com profecia ou promessa. Ele não tem uma seção separada sobre salmos e sabedoria. Os últimos dois capítulos (7 e 8) tratam da relevância do Antigo Testamento e da teologia do Antigo Testamento para a religião e para a teologia contemporâneas.

Samuel Terrien, franco-americano, formado na Universidade de Paris (1933) e no Union Seminary em Nova York (1941), lecionou no Wooster College (1936-1940) e no Union Seminary (1941-1976). Terrien foi instruído nos clássicos, em arqueologia, nos estudos semíticos e na história das religiões. Seu interesse pelos semitas e por religiões comparadas ajudou-o a concentrar sua atenção na literatura de sabedoria do Antigo Testamento e no livro de Jó. Seu interesse em Jó levou-o a procurar a presença divina na ausência, busca que culminou em seu livro *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*.

Terrien acreditava que a realidade da presença de Deus está no centro da fé bíblica, mas que essa presença é sempre elusiva, de difícil percepção.⁹⁵ Apenas uma meia dúzia de ancestrais, profetas e poetas tinha realmente percebido a presença imediata de Deus. O grosso do povo experimentava a proximidade de Deus sendo representado ou intermediado no culto.⁹⁶ Contudo, o culto nem sempre trazia Deus para perto do povo. Frequentemente ele produzia estagnação e corrupção.

Terrien chamou seu livro de “prolegômenos”, preâmbulo de uma verdadeira teologia bíblica que pode trabalhar as semelhanças e diferenças entre a idéia da presença de Deus na fé israelita e a dos seus vizinhos.⁹⁷ A idéia da presença de Deus pode proporcionar o elo que atravessa os séculos entre os patriarcas e Jesus e uma base para o diálogo entre judeus e cristãos. Ela pode

⁹⁴ *Old Testament Theology*, 4.

⁹⁵ *The Elusive Presence*, xxvii.

⁹⁶ *Ibid.*, 1-2.

⁹⁷ *Ibid.*, 27.

incorporar todos os tipos de literatura veterotestamentária (sabedoria e salmos) na teologia do Antigo Testamento.

Depois de rejeitar a idéia da aliança de Eichrodt e o método da história da salvação de von Rad para organizar a teologia bíblica, Terrien perguntou: “Será que a teologia hebraica da presença proporciona uma abordagem legítima de uma teologia autêntica de toda a Bíblia?” Ele sugeriu que “esse pode muito bem ser o caso”.⁹⁸ Esse livro deve ser considerado o prefácio de uma descrição das características específicas da fé bíblica. Ele frisa demais a dificuldade de percepção da presença de Deus em detrimento da realidade da sua presença. O método demora-se demais no estudo dos diferentes tipos de literatura e não é “sistemático” ou “teológico”. É dirigido demais à sociedade secular e não o suficiente à igreja, dando preferência a Deus como criador em vez de Deus como redentor. Um rápido exame no índice de assuntos do livro de Terrien mostra quão pouco se fala sobre pecado ou culpa.⁹⁹

Um dos escritores mais prolíficos no campo dos estudos do Antigo Testamento foi Claus Westermann. Ele se aposentou como professor de Antigo Testamento em Heidelberg em 1978. Escreveu comentários sobre Gênesis e Isaías 40–66, estudos abrangentes sobre os salmos e os profetas, e dois livros sobre a teologia do Antigo Testamento: *What does the Old Testament Say About God?* e *Elements of Old Testament Theology*. Este último é uma tradução de *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (publicado no Brasil como *Teologia do Antigo Testamento* pela Paulinas).¹⁰⁰ Esses dois livros são muito semelhantes e têm essencialmente o mesmo esboço. O livro de 1979 está baseado em uma série de palestras feitas no Union Theological Seminary em Richmond, na Virginia, em 1977.

Westermann insistia que a tarefa da teologia do Antigo Testamento é resumir e ver em conjunto o que o Antigo Testamento como um todo diz sobre Deus.¹⁰¹ O Antigo Testamento não tem um centro teológico, como o Novo Testamento. Temos de apresentar a teologia do Antigo Testamento da maneira como o Antigo Testamento o faz: em forma de narrativa ou história, baseado em eventos em vez de conceitos.

Westermann usou a divisão tríplice do cânon hebraico (Torá, Profetas e Escritos) como guia para a teologia das várias partes do Antigo Testamento. A Torá contém história ou os atos salvíficos de Deus; os Profetas representam a Palavra de Deus; e os Escritos (Sabedoria e Salmos) representam a resposta humana. Todos esses três elementos são necessários para uma teologia do Antigo Testamento. O

⁹⁸ *Ibid.*, 473.

⁹⁹ *Ibid.*, 510.

¹⁰⁰ Göttingen, 1978.

¹⁰¹ *Elements of Old Testament Theology*, 9.

capítulo 1 trata principalmente de definição e metodologia. Os capítulos 2 e 3 falam de Deus como o Deus que salva e abençoa. O capítulo 4 (os Profetas) apresenta a palavra de Deus proferida em condenação e compaixão. O capítulo 5 é a resposta humana aos atos e à palavra salvadora de Deus. As pessoas respondem em louvor e lamento, bem como em ações, aos mandamentos e leis na vida diária e na adoração.

Sem dúvida a idéia da tradição ou tradições ocupa hoje um lugar central nos estudos do Antigo Testamento, especialmente na área da teologia do Antigo Testamento. Em 1977, uma coletânea de artigos, *Tradition and Theology in the Old Testament*, foi publicada pela Fortress Press. O editor foi Douglas A. Knight, da Vanderbilt University. Na introdução, Knight falou dos efeitos positivos e negativos que as tradições têm sobre todos nós. O termo *tradição* pode ser aplicado tanto à literatura oral e escrita como a costumes, hábitos, crenças, padrões morais, atitudes culturais e normas. Knight definiu a tradição como qualquer coisa na herança do passado que é transferido ao presente e pode contribuir para a formação de um novo etos.¹⁰²

Tradição pode referir-se ao processo de transmissão assim como ao conteúdo do material passado para frente. Walter Harrelson, no mesmo volume, referiu-se a uma definição estreita de tradição, que fala de passar adiante o que alguém (ou um grupo) recebeu, da maneira que o recebeu.¹⁰³ As tradições podem mudar ou aumentar no curso das transmissões, mas o processo de transmissão tem de manter *intacto* o que foi recebido. Os elementos essenciais das tradições têm de estar ali, reconhecíveis. Algumas tradições passadas adiante não tinham muito peso, no sentido de que não eram decisivas para a autocompreensão do grupo. Outras tradições foram passadas adiante porque tinham peso genuíno. O grupo reconheceu nelas algo de importância decisiva para a manutenção da sua vida e fé.¹⁰⁴ Harrelson discerniu uma tradição central composta de quatro partes que funcionavam oralmente e respondiam pelas origens de Israel: 1) Javé era o Deus de Israel (isso começa num mistério); 2) ele os acompanhou em seus movimentos; 3) ele estava particularmente preocupado com os oprimidos e maltratados entre eles; e 4) ele os estava levando para um futuro do qual os aspectos ainda não se haviam definido. Harrelson argumentou que essas tradições centrais pertencem aos primórdios da comunidade e têm o caráter de revelação fundamental ou descoberta.¹⁰⁵

¹⁰² *Tradition and Theology*, 2.

¹⁰³ *Ibid.*, 15.

¹⁰⁴ Veja um exemplo interessante de percurso da tradição em Trent C. Butler, *Joshua*, xxii-xxiii. "Havia Tradição e Tradições" (Knight, *Tradition and Theology*, 17).

¹⁰⁵ Knight, *Tradition and Theology*, 22-28.

O último artigo em *Tradition and Theology* é “Tradition and Biblical Theology”, escrito por Hartmut Gese. Como professor de Antigo Testamento em Tübingen, Gese seguiu a maneira de von Rad estudar a história das tradições de Israel. Ele estava convicto de que o Antigo Testamento e o Novo não devem ser separados, como os cristãos já fizeram no passado. Ele diz que há apenas um cânon. O mesmo processo de formação do cânon do Antigo Testamento continuou no período do Novo Testamento e dos apóstolos.¹⁰⁶ Gese argumentou que existe uma unidade entre o Antigo e o Novo Testamento. A morte e ressurreição de Jesus indicam o objetivo, o fim, o *telos* do percurso da tradição bíblica. Por isso, com a morte e ressurreição de Jesus, o cânon se encerra onde não se encerrara antes.

Gese continuou seu trabalho na teologia bíblica fazendo uso do método da história da tradição. Em uma coletânea de *Essays on Biblical Theology*,¹⁰⁷ Gese explica seu método de fazer teologia bíblica e trata de seis temas bíblicos histórica e teologicamente. Os seis temas são: morte, a lei, expiação, ceia do Senhor, o Messias e o prólogo ao evangelho de João. Gese entendeu que todos esses temas começam no Antigo Testamento e continuam no Novo. A origem da Ceia do Senhor, por exemplo, encontra-se nos salmos de ações de graça do Antigo Testamento.¹⁰⁸

John Goldingay avaliou o novo método da história das tradições em seu livro *Approaches to Old Testament Interpretation*. Ele reconheceu que o cânon bíblico é resultado de um processo longo.¹⁰⁹ Sobre a história da tradição, Goldingay disse: “O método histórico-tradicional é sugestivo, apesar de ser exclusivista demais. O Novo Testamento é uma atualização seletiva do Antigo, e não o objetivo inevitável para o qual todo o Antigo Testamento manifestamente se dirige”.¹¹⁰

A maioria dos teólogos do Antigo Testamento fez da “história da salvação” a ênfase principal da teologia do Antigo Testamento, mas ultimamente há um enfoque cada vez maior na sabedoria como um tema importante.¹¹¹ Em 1962, von Rad disse que Israel não conhecia nem o nosso conceito da natureza nem o conceito grego do cosmos. “Para eles, o mundo não era um organismo estável e ordenado harmonicamente.”¹¹²

H. H. Schmid adotou uma perspectiva totalmente diversa em relação à categoria básica de pensamento no Antigo Testamento. Schmid argumentou que em Israel, como em todo o antigo Oriente Próximo, a ordem do mundo é a categoria de

¹⁰⁶ *Ibid.*, 322.

¹⁰⁷ Editada e traduzida para o inglês em 1981.

¹⁰⁸ Veja Hartmut Gese, *Zur Biblischen Theologie: Alttestamentliche Vorträge* (Chr. Kaiser Verlag, Munique), 1977, editado e traduzido para o inglês em 1981.

¹⁰⁹ *Approaches to Old Testament interpretation*, 122.

¹¹⁰ *Ibid.*, 131.

¹¹¹ Cf. Walther Zimmerli, “The Place and Limit of Wisdom in the Framework of Old Testament Theology”, 165-181.

¹¹² *Old Testament Theology I*, 426 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, 2 vols., pela ASTE).

pensamento básica. Ele afirmou que a palavra hebraica *sedeq* equivale à palavra egípcia *maat* e ao sumério *me*. A ordem do mundo abrange lei, sabedoria, natureza, guerra, culto e história. Segundo Schmid, termos hebraicos como *'emet*, *shalom* e *chesed* fazem parte do mesmo campo semântico. Essa terminologia está profundamente arraigada no pensamento de sabedoria; por isso, “a sabedoria não é algo secundário, mas um elemento central na Bíblia”.¹¹³

Em 1983, Simon J. de Vries publicou *The Achievements of Biblical Religion*. Esse livro procura a compreensão bíblica de um ponto de vista rigorosamente histórico e exegetico, destacando temas específicos que distinguem Israel dos seus vizinhos. De Vries afirmou que esses elementos distintivos respondem pelo fato de o Antigo Testamento ter sobrevivido e ser relevante até hoje.¹¹⁴ Os temas específicos que diferenciavam Israel são: 1) a transcendência de Deus; 2) a imagem divina espelhada na pessoalidade humana; 3) a vida de integridade realizada na comunidade da aliança; 4) a história como diálogo responsável com Deus; e 5) sentido e propósito na existência finita. Esses cinco temas dão título aos cinco capítulos do seu livro.

De Vries concluiu que existe unidade na Bíblia e que “de Gênesis a Apocalipse dá-se testemunho do mesmo Deus, avançando de época em época, levando suas obras à perfeição cada vez maior”.¹¹⁵ De Vries cria que a razão por que judaísmo e cristianismo sobreviveram, cresceram e se espalharam pelo mundo em face de oposição e perseguição foi que “tinham algo precioso em que se apegar, algo que lhes tornava a vida diferente da vida dos vizinhos pagãos, algo pelo que valia a pena morrer, que transcendia a morte”.¹¹⁶

Em 1983, Martin H. Woudstra escreveu um artigo sobre “The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics”, em que tratou do interesse atual no Antigo Testamento e seu lugar na dogmática. Antes de analisar o lugar do Antigo Testamento na dogmática, ele traçou a história do movimento de teologia bíblica da obra de Gabler até o presente. Woudstra acreditava que a obra de Gabler foi muito mais influente do que um simples chamado para a separação entre dogmática e teologia bíblica. Gabler foi uma personagem fundamental no desenvolvimento do estudo da Bíblia na Alemanha. Woudstra cria que Gabler foi influenciado principalmente por quatro pessoas: Eichhorn, Semler, Lessing e Herder. A influência desses quatro homens foi mais negativa que positiva no que tange à perspectiva cristã da Bíblia e da teologia.

¹¹³ “Creation, Righteousness, and Salvation”, em *Creation in the Old Testament*, 102-117; cf. H. Graf Reventlow, “Basic Problems in Old Testament Theology”, 10; Roland E. Murphy, “Wisdom —Theses and Hypotheses”, em *Israelite Wisdom*, editado por John Gammie e outros, 37.

¹¹⁴ *The achievements of Biblical Religion*, vii.

¹¹⁵ *Ibid.*, 28.

¹¹⁶ *Ibid.*, 29.

Woudstra observou que Gabler foi o primeiro a considerar a idéia de “mito” um termo adequado para compreender a natureza da narrativa bíblica. Gabler minou a autoridade dos credos da igreja e disse que o estudo erudito da Bíblia é um “esforço esotérico”¹¹⁷.

Woudstra destacou Abraham Kuyper, Charles Hodge e B. B. Warfield como modelos de teólogos dogmáticos e pareceu aprovar a maneira como eles usavam o Antigo Testamento, em oposição ao trabalho de estudiosos modernos como K. H. Miskotte, A. A. van Ruler, K. Barth e H. Berkhof. Woudstra dizia que esses últimos estudiosos faziam muito caso do aspecto “judaico” do Antigo Testamento, o que põe em xeque a unidade e a continuidade dos Testamentos.¹¹⁸ Woudstra acreditava que o método bartiano torna difusa a linha divisória entre judaísmo e igreja. Ele objetou ao uso do termo *cisma* por Miskotte e William Temple para referir-se à divisão entre judeus e cristãos, porque o termo sugere uma separação entre pessoas da mesma fé. Woudstra disse: “Isso não faz justiça a toda a profundidade da perspectiva bíblica”.¹¹⁹ O denominador comum, para Woudstra, é o uso que o Novo Testamento faz do Antigo:

Este escritor acredita que a identidade messiânica de Jesus e, em consequência, a natureza e missão do seu ministério terreno, do nascimento à ascensão, dependem totalmente da aceitação em fé, também do ponto de vista exegético, das opiniões do Novo Testamento quanto ao significado do Antigo.¹²⁰

O ideal de que precisamos, segundo Woudstra, é uma versão melhorada de Miskotte, van Ruler, Berkhof e Ernst Block:

Esta é uma grande tarefa, e as pessoas disponíveis para executá-la de uma perspectiva bíblica coerente são raras e às vezes sobrecarregadas. [...] Enquanto isso, os próprios estudiosos do Antigo Testamento deveriam tentar “digerir” e expor o material bíblico de tal modo que o sistematizador possa usá-lo sem precisar fazer uma reorientação total.¹²¹

Um livro recente sobre a história da teologia do Antigo Testamento, *Old Testament Theology: its History and Development*, de Hayes e Prussner, assume essa posição “judaica” de que Woudstra falou. Trata-se da expansão, revisão e atualização por Hayes da tese de doutorado de Prussner na Universidade de Chicago em 1952. O livro se compõe de cinco capítulos: 1) os primeiros

¹¹⁷ “The Old Testament in Biblical Theology”, 49.

¹¹⁸ *Ibid.*, 53.

¹¹⁹ *Ibid.*, 57, nota 39.

¹²⁰ *Ibid.*, 58.

¹²¹ *Ibid.*, 60-61.

desenvolvimentos da teologia do Antigo Testamento; 2) a teologia do Antigo Testamento no século XVIII; 3) a teologia do Antigo Testamento no século XIX; 4) o renascimento da teologia do Antigo Testamento; e 5) desenvolvimentos recentes da teologia do Antigo Testamento.

Excelentes bibliografias atualizadas iniciam cada divisão principal. No livro há ao todo 21 bibliografias atuais amplas, e mais ou menos 50 obras importantes sobre teologia do Antigo Testamento são resenhadas e avaliadas.

Todavia, um “propósito oculto” parece estar por trás de boa parte do livro de Hayes e Prussner. Podemos começar com a dedicatória: “A Sidney Isenberg, que sabe todas as razões por quê.” Diferente da maioria das obras sobre teologia do Antigo Testamento, que terminam com alguma referência à sua continuação ou “cumprimento” no Novo Testamento e na fé cristã, Hayes e Prussner terminam seu livro com uma apologia abrupta do judaísmo como continuação e interpretação legítima das Escrituras hebraicas. Depois o leitor é informado de que, “em todo esse volume”, os autores perceberam a baixa estima que os teólogos bíblicos têm pelo judaísmo pós-exílico e posterior.¹²² Hayes falou do menosprezo pelo judaísmo e disse que é lamentável que a atitude negativa em relação ao judaísmo tenha sido continuada por Eichrodt e von Rad.

Na verdade, a obra de Hayes e Prussner reflete a tendência de alguns estudiosos contemporâneos do Antigo Testamento, que tentam corrigir a injustiça que sentem estar sendo feita aos judeus pelos estudiosos do Antigo Testamento cristãos. James Barr fez a sétima palestra de Montefiore sobre *Judaism: its Continuity with the Bible*, na Universidade de Southampton em 1968. Barr disse que Claude Montefiore se ressentia, com o que Barr concordava, de que os cristãos, em especial os instruídos e eruditos, costumavam olhar de cima para baixo para o judaísmo, como uma religião à qual faltava espiritualidade e moralidade genuína. Eles dizem que é um conjunto de práticas que são seguidas sem convicção interna. Essas opiniões supostamente estavam de acordo com a crítica básica e original do judaísmo, exemplificada nos ensinamentos do próprio Jesus e apoiada e incentivada pela descrição do judaísmo feita nos evangelhos e nas cartas de Paulo.¹²³

Para contrabalançar essa imagem negativa do judaísmo, Montefiore se dispôs a apresentar o material rabínico da época de Jesus de uma maneira que mostrasse sua espiritualidade, nobreza moral e valores fundamentais. Montefiore enfatizou os ensinamentos positivos do judaísmo e do cristianismo sem fazer juízo de valor da pessoa, da função e das ações miraculosas de Jesus.¹²⁴

Todavia, depois da Segunda Guerra Mundial e do ataque nazista ao Antigo Testamento, a tentativa de exterminar os judeus provocou uma atmosfera pró-

¹²² *Old Testament Theology*, 276.

¹²³ Barr, *Judaism: its Continuity with the Bible*, 5.

¹²⁴ *Ibid.*, 6.

semita na teologia acadêmica. O Antigo Testamento passou a ser altamente valorizado, e muitos estudiosos e teólogos faziam coro às palavras de Jesus: “A salvação vem dos judeus” (Jo 4.22). A ênfase não era expressa em termos de espiritualidade e moralidade, mas de continuidade e diferença.

Os cristãos têm um grande apreço por sua herança judaica, mas sua ênfase nos atos redentores de Deus encontrados no Antigo Testamento levou de modo natural e bíblico, segundo o Novo Testamento, a Cristo. Como muitos judeus rejeitam as afirmações dos cristãos a respeito de Jesus, Barr pensou que na estrutura do cristianismo estava embutida uma tendência de desprezar o judaísmo.¹²⁵ Parece que Hayes e Prussner tinham a forte impressão de que o judaísmo fora prejudicado pelos teólogos bíblicos, e se esforçaram para corrigir a situação.

Excurso: o relacionamento judeu-cristão e a teologia do Antigo Testamento

Martin Woudstra tocou uma área sensível quando disse que K. H. Miskotte, A. A. van Ruler e Karl Barth destacaram demais o caráter “judaico” do Antigo Testamento.¹²⁶ Até recentemente, nenhum judeu participava da autoria de uma teologia do Antigo Testamento, e os judeus via de regra não tomavam parte na disciplina. O regime nazista (1933-1945), porém, mudou tudo isso. A matança de seis milhões de judeus no Holocausto causou em muitos líderes cristãos um sentimento de vergonha e culpa, porque sentiam que podiam ter contribuído para a ascensão e para a conduta de Adolf Hitler.

O relacionamento entre judeus e cristãos tem sido tema de uma enorme quantidade de escritos e debates acalorados desde 1945. R. W. L. Moberly disse: “O crescimento do diálogo judeu-cristão tem sido um dos traços mais marcantes do debate teológico recente no mundo ocidental”.¹²⁷ Muitos cristãos arriscaram a vida protegendo judeus e se opondo a Hitler. Bonhoeffer, K. Barth, Miskotte, G. von Rad e outros líderes cristãos estiveram envolvidos ativa e publicamente na resistência aos nazistas.

Karl Barth viu uma relação estreita entre o papel de Israel e o de Jesus. Ele disse que a missão de Jesus era a missão de Israel:

Neste Jesus Cristo estamos lidando com o homem em que a missão deste povo singular, o povo de Israel, o povo judeu, é mostrada e revelada. Cristo, o Servo de

¹²⁵ *Judaism: its continuity with the Bible*, 9.

¹²⁶ Woudstra, “The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics”, 53.

¹²⁷ *The Old Testament of the Old Testament*, 147.

Deus que veio desse povo, o futuro do Servo de Deus para todos os povos, assim como este povo de Israel, são duas realidades inseparáveis, não só naquele tempo mas para toda a história, na verdade para toda a eternidade. Israel não é nada sem Jesus Cristo; mas também temos de dizer que Jesus Cristo não seria Jesus Cristo sem Israel.¹²⁸

Para Barth, houve pouco avanço redentivo do Antigo Testamento para o Novo. Ele tendia a considerá-los “dois círculos concêntricos que giram em torno de um círculo idêntico”.¹²⁹ A igreja e a sinagoga juntas constituem a congregação de Deus. Elas são uma só e também separadas. Ninguém pode pertencer à igreja e à sinagoga ao mesmo tempo.¹³⁰ Israel no Antigo Testamento está presente de modo singular e distinto, em sua eleição e chamado. Em sua tolice, perversidade e fraqueza, ele é objeto do “amor e bondade sempre novos de Deus, mas também [...] da condenação de Deus —essa nação corporifica na história a graça gratuita de Deus para todos nós”.¹³¹ Barth afirmou que o quadro que o Antigo Testamento pinta dos israelitas é, “de maneira chocante, o de um homem que *resiste* à sua própria eleição e conseqüentemente à missão que lhe foi dada, que prova pessoalmente ser indigno e incapaz da missão e que, como conseqüência, por ser objeto da graça de Deus, é constantemente prostrado e quebrado pelo castigo que o aflige exatamente porque ele se afasta da graça”.¹³²

A missão de Israel tem de ser entendida como uma missão cumprida, revelada e realizada em Jesus Cristo; mas, de acordo com Barth, Israel ainda tem a missão de demonstrar a indignidade humana e, ao mesmo tempo, tornar-se uma demonstração da graça gratuita de Deus. Miskotte comprou “por atacado” a teologia de K. Barth e escreveu provavelmente a primeira obra teológica nos tempos pós-bíblicos que diz respeito tanto ao judaísmo quanto ao cristianismo.¹³³

A Igreja Católica Romana foi severamente criticada por seu envolvimento ou falta de envolvimento no terror nazista contra os judeus. O papa João XXIII convocou um raro concílio ecumênico (Vaticano II) em 1964-1965. O papa queria que o concílio fizesse uma declaração sobre os judeus, e pediu ao cardeal Bea que a providenciasse. “Entre esse começo e o resultado temos talvez a história mais dramática do concílio.”¹³⁴

O documento do Vaticano II sobre os não cristãos diz que a Igreja de Cristo reconhece que o início da sua fé e eleição pode já ser encontrado com os patriarcas, Moisés e os profetas. A igreja não pode esquecer que recebeu a revelação do Antigo Testamento do povo por meio

¹²⁸ *Dogmatics in Outline*, 74.

¹²⁹ K. H. Miskotte, *When the Gods are Silent*, x.

¹³⁰ *Ibid.*, 77-78, 81.

¹³¹ Barth, *Dogmatics in Outline*, 74.

¹³² *Ibid.*, 78.

¹³³ Miskotte, *When the Gods are Silent*, ix-x, 76-77.

¹³⁴ Robert A. Graham, S. J., “Non-Christians”, em *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbot, S. J. (Nova York, Guild Press, 1966), 656.

do qual Deus fez a aliança antiga. Do povo judeu procederam os apóstolos e a maioria dos primeiros discípulos; porém Jerusalém não reconheceu o tempo da sua visita (veja Lc 19.44), e os judeus não aceitaram o evangelho em grande número. Mesmo assim, os judeus continuam sendo muito preciosos para Deus (Rm 11.28, 29). “A igreja espera o dia, que só Deus conhece, em que todos os povos se dirigirão ao Senhor em uníssono e ‘o servirão de comum acordo’”.¹³⁵ Os documentos do Vaticano II absolvem os judeus de qualquer acusação de deicídio e lamentam o ódio, as perseguições e as manifestações de anti-semitismo voltadas contra os judeus em qualquer época e lugar.

As declarações do Vaticano II motivaram um grande número de diálogos entre cristãos e judeus. A princípio, os judeus foram acusados de rejeitar Jesus e de não crer no evangelho. Contudo, nos últimos anos parece que muitos líderes cristãos desculpam os judeus por não crer no evangelho e por rejeitar Cristo, com base em que os judeus ainda são povo da aliança de Deus e têm o direito de definir e interpretar quem são à luz da Bíblia hebraica. A antiga idéia teológica de que o cristianismo ultrapassou o judaísmo foi colocada de lado por muitos teólogos cristãos. Na introdução a um volume de palestras feitas na Universidade de Notre Dame em 1989, os editores disseram que a alegação tradicional dos que afirmam a superioridade do cristianismo, de que a religião bíblica encontra seu cumprimento verdadeiro no cristianismo, inegavelmente fez com que o judaísmo antigo, medieval e moderno fosse denegrado, e não pode ser inocentada do furor do anti-semitismo e do holocausto no século XX. “É uma pressuposição do diálogo apresentado neste volume de que a idéia de substituição do Antigo Testamento não pode mais ser mantida.”¹³⁶

Muitos escritores cristãos estão fazendo outras concessões aos judeus, tentando, por exemplo, mudar o nome “Antigo Testamento” para “Bíblia hebraica” ou “Primeiro Testamento”, como sugeriu James Sanders.¹³⁷ Sanders disse que o mundo pensante em geral parece estar se acostumando com “Bíblia hebraica”. A expressão pode ser encontrada em catálogos de seminários cristãos e nos nomes de livros e artigos. Uma publicação importante recente da Society for Biblical Literature foi intitulada *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*.¹³⁸

Alguns cristãos se sentem incomodados com o nome “Antigo Testamento” porque acham que os judeus se sentem incomodados com ele.¹³⁹ Jacob Neusner, no entanto, convenceu muitos estudantes e especialistas de que o verdadeiro cânon do judaísmo não é o “Antigo Testamento” ou a Bíblia hebraica, mas o corpo rabínico do judaísmo formativo, especialmente a Mishná e os Talmudes.¹⁴⁰

¹³⁵ *Documents of Vatican II*, 664-665.

¹³⁶ Roger Brooks e John J. Collins, eds., *Hebrew Bible or Old Testament*, 1.

¹³⁷ “First Testament and Second”, 47-49.

¹³⁸ D. A. Knight and G. M. Tucker; veja também Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: a Socio-Literary Introduction*.

¹³⁹ Sanders, *Hebrew Bible or Old Testament*, 41.

¹⁴⁰ *Formative Judaism*, 2 vols.

O termo “Antigo Testamento” tem sido rotulado de “impróprio”, “anti-semita” e “pejorativo”.¹⁴¹ M. Braybrooke disse que é melhor evitar o uso de “Antigo” e “Novo” Testamentos porque implica, em especial para ouvidos judaicos, “que a igreja substituiu o povo judaico e que Deus os abandonou porque mataram Jesus”.¹⁴² J. F. A. Sawyer, da Universidade Newcastle, sempre disse que o uso cristão do termo “Antigo Testamento” é anti-semita, “demagógico, arrogante, opressor, símbolo da rejeição dos judeus, e teologicamente indefensável”.¹⁴³

Nem todos os estudiosos concordam com a afirmação de que o termo “Antigo Testamento” tem de ser abandonado. Roland Murphy continuou a usar “Antigo Testamento” porque é tradicional (veja 2Co 3.14) e porque “antigo” não significa necessariamente “ultrapassado” ou “obsoleto”.¹⁴⁴

Uma das razões por que os cristãos não devem abandonar o termo “Antigo Testamento” é que não existe outro termo que expresse adequadamente o sentido bíblico da “antiga” e da “nova” aliança. R. W. L. Moberly sugeriu que os cristãos, antes de abandonar o uso dos termos “Antigo” e “Novo” Testamento, devem fazer duas perguntas. Primeira: esses termos expressam conteúdos tão essenciais que a integridade da fé cristã estaria ameaçada com seu abandono? Segunda: se os termos são essenciais à fé cristã, eles necessariamente implicam uma postura negativa diante dos judeus ou do judaísmo?

Moberly concluiu que a terminologia “Antigo” e “Novo” Testamentos é essencial. “É tão necessário para o cristão que a fé centrada em Jesus sobrepuje de algumas maneiras a religião do Antigo Testamento, assim como para os adeptos do jvismo mosaico era necessário que sua fé sobrepujasse de algumas maneiras a religião patriarcal”.¹⁴⁵ Há um senso de continuidade em relação ao que veio antes, para o jvismo mosaico e para o cristianismo, mas também há o senso de um novo começo, que confere uma condição normativa aos adeptos do novo e relativiza a importância do antigo ou anterior. Não é mais possível que os adeptos da “nova era” continuem na antiga, do jeito que ela era. Qualquer que seja a atração aparente para abandonar a terminologia “Antigo Testamento”, “simplesmente não é possível para o cristão fazê-lo e continuar explicando a lógica da posição diferente do cristão em relação ao judeu”.¹⁴⁶

A segunda pergunta levantada por Moberly é: será que os termos “Antigo” e “Novo” (Testamentos) necessariamente implicam uma conceituação negativa da fé judaica? A resposta de Moberly é “não”. Ele fundamentou sua resposta com sua analogia de como o

¹⁴¹ Veja Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 159.

¹⁴² *Time to Meet*, 171, nota 16; veja C. M. Williamson e R. J. Allen, *Interpreting Difficult Texts: Anti-Judaism and Christian Preaching*, 115.

¹⁴³ “Combating Prejudices about the Bible and Judaism”, 269-278; veja Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 160.

¹⁴⁴ “Canon and Interpretation”, em *Hebrew Bible or Old Testament*, 11, nota 1.

¹⁴⁵ *The Old Testament of the Old Testament*, 161.

¹⁴⁶ R. W. L. Moberly, 161.

javismo mosaico tratou a religião patriarcal e de como a igreja tratou o javismo mosaico. A religião patriarcal adorava apenas um Deus, sem se opor a que os seguidores de outros deuses os adorassem. No javismo mosaico, o primeiro mandamento exigia de todo Israel a adoração exclusiva de Javé. Gênesis não registra nenhum antagonismo ou oposição patriarcal às práticas religiosas “pagãs” dos habitantes de Canaã. O javismo mosaico, por sua vez, proibiu a adoração de ídolos no segundo mandamento. Os patriarcas adoravam a Deus onde quer que ele lhes tivesse aparecido. No javismo mosaico, apenas um lugar acabou sendo legitimado como lugar para adorar e oferecer sacrifícios. Regras detalhadas e rígidas regulamentavam os privilégios e responsabilidades dos sacerdotes no javismo mosaico. A religião patriarcal tinha poucas dessas regras.

Poderíamos relacionar outras diferenças entre a religião patriarcal e a mosaica; o que se vê é que o javismo mosaico não denegriu a religião patriarcal quando se sobrepôs a ela. Respeitou-a e preservou os aspectos característicos da religião patriarcal como fundamentos da sua própria fé, incluindo-os em seu “credo”, em que recitava os grandes atos de Deus (Dt 26.5-9).

Da mesma maneira, os cristãos devem respeitar a religião dos patriarcas e o javismo mosaico como parte dos seus fundamentos religiosos e do seu “credo”. Em si, porém, o cristianismo é algo novo. Algumas coisas do antigo são deixadas para trás. Há diferenças fundamentais na maneira de cristãos e judeus usarem o Antigo Testamento. O Antigo Testamento faz parte da Bíblia cristã, mas os cristãos o interpretam à luz de Jesus Cristo. Seus ensinamentos rompem os odres velhos (Mt 9.17). Seu sangue era o sangue da nova aliança (Mt 26.28).

Há uma diferença na maneira de o javismo mosaico tratar a religião patriarcal e de os cristãos tratarem o javismo mosaico. O javismo absorveu os patriarcas e seus descendentes (com a possível exceção dos recabitas: 2Rs 10.15; Jr 35.2-11). A religião patriarcal não sobreviveu como instituição separada. O javismo mosaico não sobreviveu no judaísmo sem algumas mudanças básicas. No fundo, tanto judaísmo como cristianismo estão arraigados no Antigo Testamento. O apóstolo Paulo disse: “Se alguns dos ramos foram quebrados, e tu, sendo oliveira brava, foste enxertado em meio deles e te tornaste participante da raiz e da seiva da oliveira, não te glories contra os ramos. [...] Pela sua incredulidade, foram quebrados; tu, porém, mediante a fé, estás firme” (Rm 11.17-20).

O javismo mosaico não acabou quando Jesus veio. Foi absorvido e transformado no judaísmo rabínico, que usou a Mishná e o Talmude para interpretar as formas antigas. Perdura até hoje o debate acalorado sobre o relacionamento apropriado entre judeus e cristãos. Joseph Blenkinsopp disse: “Nenhuma teologia do Antigo Testamento tem chance de ser bem sucedida se perpetuar um entendimento preconceituoso e falso dos desenvolvimentos durante o segundo acordo, um dos quais naturalmente foi o surgimento e

consolidação do movimento cristão".¹⁴⁷ Também pode ser dito que provavelmente não se pode escrever uma teologia do Antigo Testamento bem sucedida sem uma compreensão adequada da teologia do Novo Testamento.

Bruce Corley, deão da escola de teologia do Southwestern Baptist Theological Seminary, iniciou um artigo no *SWJT* com uma referência à palavra que K. L. Schmidt dirigiu à Igreja Confessante no auge do terror nazista. Schmidt apelou a Romanos 9–11 como chave da fé em tempos perigosos. A esperança de Paulo para Israel foi proclamada como uma luz em trevas ameaçadoras e não como um pingote de revelação, mas como manifestação da presença de Deus. Corley disse: "O clímax da palestra [de Schmidt] é: 'A pergunta por Deus, a pergunta pelo futuro, a pergunta pelos judeus, é a mesma pergunta'".¹⁴⁸ Corley considerou a afirmação de Schmidt um resumo bem equilibrado de Romanos 9–11. "De fato, quando Paulo analisa a questão da incredulidade, seus olhos acabam se voltando para a esperança da salvação futura de Israel. Todo seu raciocínio, porém, origina-se de uma posição bem marcada na história: a situação presente do Israel endurecido engrandece genuinamente a fidelidade de Deus".¹⁴⁹ Deus foi fiel desde o princípio da sua obra de salvação. Ele não é injusto (Rm 9.14), e não rejeitou o seu povo (11.1). Apesar de Israel como povo não ter crido no evangelho, sua rejeição do evangelho é parcial (Rm 11.1-10) e temporária (v. 11-27). Paulo acreditava que viria um tempo em que todo Israel seria salvo, quando e caso cresse no evangelho (Rm 11.23).

Corley advertiu o leitor quanto a ver particularismo, dispensacionalismo ou universalismo nessa passagem. Nada se diz sobre "a restauração da teocracia na terra da Palestina ou sobre a salvação automática de todo judeu, vivo ou morto!".¹⁵⁰

A grande extensão desse excursus sublinha a importância das questões envolvidas no relacionamento entre judeus e cristãos. Até aqui, os debates e diálogos levantaram muito mais perguntas do que as responderam. A busca por respostas e soluções tem de continuar.

B. O interesse na teologia do Antigo Testamento e no fluxo da respectiva literatura a partir de 1985

Em 1985, Thomas E. McComiskey do Trinity Evangelical Seminary escreveu *The Covenants of Promise: a Theology of the Old Testament Covenants*. Esse livro vê a aliança como centro das ações de Deus na história, da criação até o fim dos tempos. Apesar de o autor usar princípios modernos de exegese, o livro

¹⁴⁷ "Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection", 11.

¹⁴⁸ Corley, "The Jews, the future, and God", 42.

¹⁴⁹ Corley, 42.

¹⁵⁰ "The Jews, the future, and God", 55.

essencialmente não é crítico. Recorre muito ao Novo Testamento e é bastante influenciado pela teologia da aliança. Contudo, ele reflete a continuação do interesse na teologia do Antigo Testamento.

Bem diferente de *The Covenants of Promise*, de McComiskey, é o último livro de Brevard Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Trata-se de um volume pequeno, de 250 páginas. Por essa razão, é apenas um resumo ou esboço do entendimento de Childs do que deve constituir a forma e o conteúdo de uma teologia do Antigo Testamento. A análise dos diversos tópicos em seus vinte capítulos é bastante telegráfica. Ele foi coerente ao continuar a dar ênfase na abordagem canônica das Escrituras, postura que tem tido desde o fim da década de 1960 (suas primeiras duas obras, *Myth and Reality in the Old Testament* [1960] e *Memory and Tradition in Israel* [1962] não mencionam o cânon).

Pode-se detectar na obra mais recente de Childs a influência de Eichrodt, von Rad e Zimmerli, mas ele foi além deles. Childs enfatiza muito o Antigo Testamento como revelação. O decálogo sempre ocupou um lugar de destaque na teologia do Antigo Testamento para Childs. Ele tratou de eleição e aliança, das instituições de Israel e seus oficiais, da ética do Antigo Testamento, condenação e promessa. Seguiu um esquema sistemático modificado, e o livro contém bibliografias importantes no fim de cada capítulo.

Mais recentemente, Childs trouxe a público sua estrutura de uma teologia bíblica completa (*Biblical Theology of the Old and New Testaments*). Ele mostra o “testemunho discreto”, primeiro do Antigo e depois do Novo Testamento; depois exemplifica a exegese no contexto da teologia bíblica, trabalhando com Gênesis 22.1-19 como *akedah* e Mateus 21.33-46.

Por último, ele faz reflexão teológica sobre a Bíblia cristã, esboçando o testemunho do Antigo Testamento e a posição do judaísmo e do Novo Testamento sobre temas importantes. Em seguida traça a linha que vai da teologia bíblica para a dogmática e reflete sobre isso.

Em 1988, Jesper Høgenhaven publicou uma pequena monografia sobre *Problems and Prospects of Old Testament Theology*.¹⁵¹ Essa obra resultou de um seminário no Queens College em Oxford em 1983, e originalmente foi publicada em dinamarquês. Høgenhaven propôs fazer das principais categorias literárias do Antigo Testamento (literatura de sabedoria, de salmos, narrativa, legal e profética) a estrutura da teologia do Antigo Testamento.

Christoph Barth (1917-1986), o segundo filho de Karl Barth, passou boa parte da sua vida na Indonésia ministrando educação teológica, mas também atuou doze anos como professor de Antigo Testamento em Mainz, na Alemanha. No

¹⁵¹ JSOT Press.

prefácio ao seu livro *God With Us*¹⁵² somos informados de que ele quis escrever um livro de referência “que apurasse os ouvidos dos alunos, de modo que, ouvindo o que Deus disse e fez no passado, estivessem abertos ao que o Espírito de Deus diz e faz hoje” (viii).

Na verdade, o livro é produto do trabalho editorial de Geoffrey Bromiley, do Fuller Seminary. Com a permissão da esposa de Christoph Barth, Bromiley reuniu as anotações e palestras do Dr. Barth e as preparou para publicação. O mundo da pesquisa do Antigo Testamento está em dívida com Bromiley e William B. Eerdmans, Jr. por terem colocado esse material à disposição.

O método é uma tentativa de expor a mensagem do Antigo Testamento de uma maneira que seja fiel ao Antigo Testamento em si —isto é, como um relato das ações poderosas de Deus, e não como doutrinas abstratas. Os títulos dos nove capítulos são: 1) Deus criou céu e terra; 2) Deus escolheu os pais de Israel; 3) Deus tirou Israel do Egito; 4) Deus conduziu seu povo pelo deserto; 5) Deus se revelou no Sinai; 6) Deus entregou a Israel a terra de Canaã; 7) Deus escolheu Jerusalém; 8) Deus enviou seus profetas. É um livro de leitura inspirativa e proveitosa.

Outra obra importante sobre teologia do Antigo Testamento é uma compilação de 22 artigos publicados anteriormente. Ben C. Ollenburger, Elmer A. Martens e Gerhard F. Hasel selecionaram, prefaciaram e, em alguns casos, traduziram esses artigos de renomados estudiosos do Antigo Testamento. O livro é chamado *The Flowering of Old Testament Theology* (1992).

Talvez um livro que não é chamado “teologia do Antigo Testamento” mas trata de muitos temas da teologia do Antigo Testamento deva ser mencionado aqui. É *The World of Ancient Israel*, editado por R. E. Clements. Ele estuda o contexto histórico e cultural de Israel, a monarquia, a lei, a profecia, a sabedoria, a literatura apocalíptica, a santidade, a aliança, a mulher e vida e morte.

Studies in Old Testament Theology (1992) é um *Festschrift* para David A. Hubbard, editada por seu sobrinho Robert L. Hubbard, Jr., Robert K. Johnston e Robert P. Meye. Essa compilação abrange 14 artigos relacionados com o estudo do Antigo Testamento.

Começamos este capítulo dizendo que a história da teologia do Antigo Testamento “é longa, fascinante e sinuosa”. Até aqui foi longa. É fascinante no sentido de que intriga e cativa a mente do leitor sério. Levanta questões de vida e morte. Às vezes é sinuosa; ficamos atolados em minúcias e perdidos em muitas idas e vindas. Mas não podemos parar. Temos de avançar para a questão da natureza e do método da teologia do Antigo Testamento.

¹⁵² Eerdmans, 1991.

2

A natureza e o método da teologia do Antigo Testamento

8. A natureza da teologia do Antigo Testamento

A. Nenhuma definição universalmente aceita

Que é teologia do Antigo Testamento? Uma inspeção dos livros básicos sobre a teologia do Antigo Testamento escritos nos últimos 50 anos mostra pouca concordância quanto à natureza, tarefa e metodologia dessa disciplina. John McKenzie disse: "A teologia bíblica é a única disciplina ou subdisciplina no campo da teologia que carece de princípios, métodos e estrutura que recebam aceitação geral. Nem mesmo existe uma definição geral de seu propósito e escopo".¹ Gerhard von Rad escreveu que "não existe até o momento acordo quanto ao que realmente é o assunto [...] da teologia do Antigo Testamento".²

¹ *A Theology of the Old Testament*, 15.

² *Old Testament Theology I*, v (publicado no Brasil pela ASTE como *Teologia do Antigo Testamento*).

B. O Antigo Testamento contém "teologia"?

Alguns estudiosos relutam em dar o nome "teologia" a qualquer estudo que se limite ao Antigo Testamento ou mesmo a toda a Bíblia. James Barr disse que *teologia* significa o estudo de Deus, mas o estudo de Deus não deve ser limitado ao Antigo Testamento ou à Bíblia. Para Barr, a *teologia* deve incluir o estudo de história, filosofia, psicologia e o mundo natural, junto com a Bíblia.

Para alguns, teologia bíblica não é de fato teologia porque limita-se aos dados bíblicos e organiza-os de maneira descritiva. Para a maior parte dos teólogos sistemáticos, a teologia é um construto crítico moderno e "um refinamento de nossos conceitos de Deus em Cristo e na Igreja".³

Para a maior parte dos teólogos hoje, a teologia do Antigo Testamento "deriva da reflexão teológica sobre um corpo de textos bíblicos recebido".⁴ A teologia do Antigo Testamento é mais uma disciplina normativa que uma disciplina meramente descritiva.

A palavra *teologia* pode ser em si fonte de confusão porque tem sido usada de muitos modos diferentes. A palavra não ocorre no Antigo ou no Novo Testamento. Platão e Aristóteles a empregaram no sentido de "ciência das coisas divinas", idéia que pode insinuar que as coisas divinas podem ser compreendidas só com o intelecto. Terrien opôs-se a essa definição de Platão e Aristóteles. Ele disse que, no Antigo Testamento, a expressão mais próxima de teologia é "o conhecimento de Deus". Essa expressão indica uma realidade que *induz* e *transcende* a investigação e a discussão intelectual. "Ela designa a presença de Javé."⁵

No sentido hebraico de "o conhecimento de Deus", a teologia não se refere a uma ciência objetiva de coisas divinas, mas usa as faculdades críticas da mente. Ela provém de um *compromisso interno* com a fé e também de uma *participação* no destino de um povo.

C. É preciso que a teologia seja normativa?

Pode o termo *teologia* ser usado para designar um estudo descritivo, fenomenológico da religião de Israel? Ou é preciso que a *teologia* seja normativa e correlata ao Novo Testamento e à teologia dogmática? James L. Mays perguntou:

³ Barr, "The Theology Case Against Biblical Theology" em *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, 9.

⁴ Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 6.

⁵ *The Elusive Presence*, 41.

"Uma descrição abrangente do Antigo Testamento ainda é teologia à parte de uma correlação com o Novo Testamento ou de uma coordenação com as categorias da dogmática? Ou o assunto da teologia pode ser esclarecido a partir do próprio Antigo Testamento?"⁶ Tanto Eichrodt como von Rad limitaram suas discussões da teologia do Antigo Testamento basicamente aos dados veterotestamentários.

Alguns estudiosos ainda recusam-se a ligar o termo *teologia* a algum estudo descritivo e histórico. Eles insistem que teologia implica experiência, compromisso e fé. Norman Porteous limitaria a teologia a uma ciência normativa. Ele disse: "É possível, claro, e à sua maneira legítimo usar a palavra 'teologia' de maneira perfeitamente inócua como um nome para a exposição sistemática de crenças sustentadas pelos adeptos [...] de alguma religião particular. Qualquer estudioso com o conhecimento requerido poderia escrever tal teologia, e o resultado bem poderia ser valioso e esclarecedor para certos propósitos".⁷

Porteous alegou também que a teologia é uma disciplina "ligada ao conhecimento de Deus". Ele afirmou que, na concepção bíblica, o conhecimento de Deus não significa mera cognição, mas envolve as emoções e a vontade, não menos que o intelecto. Assim, se o teólogo bíblico não possui ele mesmo o conhecimento de Deus, "então, a rigor, o objeto de seu estudo desaparece de vista".⁸

Porteous também perguntou:

Seria tarefa do teólogo do Antigo Testamento determinar com a maior precisão possível e expor algum sistema que possa imaginar o que criam os hebreus, nos tempos do Antigo Testamento, acerca de Deus e acerca de si mesmos em relação a Deus, e de que maneiras concretas davam expressão ao que criam? Não há dúvida nenhuma acerca da importância de cumprir tal tarefa. Ela representa um passo indispensável rumo à apropriação correta do Antigo Testamento. Mas o que o cumprimento dessa tarefa nos forneceria é, a rigor, mais uma fenomenologia religiosa do Antigo Testamento que uma teologia.⁹

Para Porteous, então, qualquer estudo que leve o nome *Teologia do Antigo Testamento* deve ser considerado normativo em algum sentido para quem está realizando o estudo. Parece que isso limitaria os que poderiam escrever uma teologia do Antigo Testamento aos cristãos e judeus. H. Wheeler Robinson disse: "Vamos nos lembrar constantemente que essa religião, como qualquer outra, só

⁶ James L. Mays, "Historical and Canonical: Recent Discussion About the Old Testament and the Christian Faith", *Magnalia Dei*, ed. F. M. Cross, Lemke and Miller, 510-530.

⁷ *Living the Mystery*, 22-23.

⁸ *Ibid.*, 23.

⁹ *Ibid.*, 36-37.

pode ser compreendida de dentro ou por meio de uma harmonia de sentimentos que nos torne 'estrangeiros residentes' (*gerim*) nela".¹⁰ De acordo com essa idéia, a teologia do Antigo Testamento é normativa, relevante e contemporânea.

Recentemente John Goldingay defendeu essa idéia com vigor. Goldingay disse que a tarefa de escrever uma teologia do Antigo Testamento não é

[...] uma tarefa meramente reconstrutora. Não estamos meramente reformulando a fé expressa explicitamente ou pressuposta de maneira implícita por uma comunidade de fiéis da época do Antigo Testamento, para compreender a fé do Antigo Testamento por si, mas formulando as implicações teológicas daquela fé de maneira que fiquem esclarecidas para nós como membros de uma comunidade de fiéis em nossos dias".¹¹

Essa concepção não é unânime entre os estudiosos da Bíblia. Pode surpreender alguns leitores ouvir um estudioso conservador como F. F. Bruce dizer que "uma teologia sistemática do Antigo Testamento não precisa ser distintivamente cristã; pode ser igualmente judaica, e a norma, então, seria a tradição rabínica, em lugar do cumprimento neotestamentário".¹²

É tarefa da teologia do Antigo Testamento tornar contemporânea e normatizar a mensagem teológica do Antigo Testamento? Se for, isso representa um distanciamento importante do propósito percebido por Gabler e muitos que o seguiram. A. B. Davidson disse: "Teologia bíblica é o conhecimento da grande operação de Deus ao introduzir seu reino entre os homens, apresentada à nossa vista exatamente como na Bíblia".¹³ G. E. Wright disse que a teologia bíblica é o recital confessional dos atos redtores de Deus numa história em particular.¹⁴ John Bright escreveu:

A tarefa da teologia bíblica é essencialmente descritiva. Ela não possui, como teologia bíblica, a tarefa de defender a validade da fé bíblica ou de apresentar sua importância na época —embora o teólogo bíblico, como professor e ministro da igreja, bem possa estar e, aliás, precise estar, preocupado de maneira vital e incessante justamente com essas coisas.¹⁵

Precisamos admitir que nosso interesse na mensagem do Antigo Testamento é mais que uma curiosidade passageira. Queremos saber o que as

¹⁰ *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, 281-282.

¹¹ *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 111.

¹² "The Theology and Interpretation of the Old Testament", *Tradition and Interpretation*, 386.

¹³ *Old Testament Theology*, 1.

¹⁴ *God Who Acts*, 13 (no Brasil, *O Deus que Age*, pela ASTE)

¹⁵ *The Authority of the Old Testament*, 115.

pessoas do Antigo Testamento criam a respeito de Deus, conhecer a relação entre Deus e as pessoas e o mundo, porque cremos que o Antigo Testamento é a revelação de Deus sobre assuntos como esse naquele período. Concordamos que a teologia trata da revelação e do conhecimento de Deus e que a revelação do Antigo Testamento é válida em toda sua extensão. Vriezen estava correto em concordar com a definição de teologia dada por Haitjema como "o pensamento da fê que brota da revelação".¹⁶

Roland de Vaux disse:

A Bíblia é considerada Escritura sagrada não só por conter história sagrada, mas principalmente por ter sido escrita sob inspiração de Deus para expressar, preservar e transmitir a revelação de Deus para os homens. O objeto de uma teologia não pode, portanto, restringir-se, como entenderia von Rad, à definição das maneiras pelas quais Israel concebia seu relacionamento com Deus e à consciência de Israel de que Deus intervinha na história. O teólogo, aceitando o Antigo Testamento como Palavra de Deus, busca ali o que o próprio Deus quis ensinar por meio da história e também a nós.¹⁷

É difícil definir teologia do Antigo Testamento. Ela é descritiva no sentido de descrever o que Deus e o povo fizeram e disseram, segundo registrado no Antigo Testamento, e basear-se nisso. Ela deve incluir todos os dados do Antigo Testamento. Para os protestantes, esses dados limitam-se principalmente ao texto massorético. Para os católicos, podem incluir os apócrifos. A teologia do Antigo Testamento é teológica. Ela não se preocupa meramente em recitar a história de Israel ou em recontar o que Deus fez com Israel e para Israel. O Antigo Testamento é Escritura inspirada e possui uma mensagem de Deus para todos os tempos. A teologia do Antigo Testamento é uma "reflexão", uma "interpretação" e um "construto" dos dados teológicos no Antigo Testamento pertinentes para nós.

¹⁶ *An Outline of Old Testament Theology*, 145, nota 6.

¹⁷ *The Bible and the Ancient Near East*, 58.

9. O método da teologia do Antigo Testamento

A. Nenhum método único, natural ou óbvio

Como devemos fazer uma teologia do Antigo Testamento? A maioria das disciplinas acadêmicas possui um modo "natural" ou "inerente" de apresentar sua matéria. As teologias dogmáticas costumam seguir algum tipo de tratamento sistemático lógico. As introduções ao Antigo Testamento seguem o mesmo esboço natural de tratar assuntos gerais, tais como cânon e texto, seguidos de discussões sobre cada livro do Antigo Testamento. A teologia do Antigo Testamento, porém, não parece possuir um método natural de apresentação de seu material.

As mais antigas teologias bíblicas ou teologias do Antigo Testamento usavam o método sistemático ao seguir as categorias da teologia dogmática: teologia, antropologia e soteriologia. O método sistemático ainda era usado em 1935, quando Ludwig Köhler publicou sua *Old Testament Theology*, mas muitos métodos diferentes vêm sendo usados desde então.

Em 1975 Gerhard Hasel disse que estavam em voga cinco métodos principais distinguíveis, mas não mutuamente exclusivos.¹⁸ De acordo com Hasel, os cinco principais métodos para fazer teologia do Antigo Testamento eram: (1) o Método Descritivo; (2) o Método Confessional; (3) o Método Transversal, (4) o Método Diacrônico e (5) o Novo Método da Teologia Bíblica. Os cinco principais métodos de Hasel sobrepõem-se uns aos outros e não se distinguem com nitidez. Em sua edição revisada de 1982, Hasel ampliou para nove o número de principais métodos em voga. Em 1991, Hasel publicou sua quarta edição de *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, expandindo seu tratamento 14 páginas desde a terceira edição. Ele acrescentou um novo método, "Recent Critical Old Testament Theology Methods",¹⁹ elevando o número de métodos a dez.

Os dez métodos de Hasel, junto com representantes de cada um são:

(1) O Método Dogmático-Didático é o método tradicional de organizar a teologia do Antigo Testamento com categorias sistemáticas: teologia, antropologia e soteriologia. *Old Testament Theology* de Ludwig Köhler é um bom exemplo do uso desse método.

¹⁸ *Old Testament Theology: Basic Issues*, 35 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela JUERP).

¹⁹ p. 94.

(2) O Método Genético-Progressivo apresenta o desenrolar da revelação de Deus conforme a Bíblia o apresenta. As obras de Geerhardus Vos²⁰ e Chester K. Lehman empregam esse método.

(3) O Método Transversal é uma tentativa de combinar as abordagens temática e diacrônica. Walther Eichrodt foi o principal exemplo dessa abordagem. Ele tomou a idéia da aliança e tratou suas ocorrências em todo o Antigo Testamento enquanto falava acerca do Deus da aliança, do povo da aliança e das instituições da aliança.

(4) O Método Tópico emprega tópicos extraídos apenas do Antigo Testamento para organizar uma discussão de sua teologia. *Old Testament Theology* de John McKenzie é o melhor exemplo desse método.

(5) O Método Diacrônico depende do método histórico-tradicional de interpretação desenvolvido na década de 1930 por von Rad e seus companheiros. Trata-se de uma narração do *querigma*, "os atos salvíficos de Deus", conforme dispostos nas confissões de Israel. Ele penetra nas sucessivas camadas de tradições recitadas e reconstitui o crescimento da fé israelita de período em período. Von Rad foi o único autor de uma teologia diacrônica do Antigo Testamento totalmente desenvolvida.

(6) O Método da Formação da Tradição é representado na obra de Hartmut Gese. Este insistia que só há uma teologia bíblica realizada por meio da formação da tradição do Antigo Testamento, a qual se encerra no Novo Testamento.²⁰

(7) O Método Temático-Dialético é representado por três proeminentes estudiosos do Antigo Testamento: Samuel Terrien, Claus Westermann e Paul Hanson. Esses três estudiosos têm apresentado uma dialética predominante da "ética/estética" (Terrien), "livramento/bênção" (Westermann) e "teleológica/cósmica" (Hanson). Esse método tem sido útil ao permitir que o leitor veja como ênfases opostas podem relacionar-se para expandir o entendimento de um problema maior.

(8) Métodos "Críticos" Recentes de Teologia do Antigo Testamento. Essa é a mais nova categoria de Hasel. Esse método é o de estudiosos como James Barr e John J. Collins, que não escreveram uma teologia do Antigo Testamento e têm sérias dúvidas quanto ao futuro da disciplina.

(9) O Método da Nova Teologia Bíblica. Esse método lida com o problema da relação entre o Antigo e o Novo Testamento. Brevard Childs crê que é possível fazer uma teologia do Antigo Testamento e uma teologia do Novo Testamento separadamente, juntando-as depois. Ele fez uma teologia do Antigo Testamento e

²⁰ "Tradition and Biblical Theology", em Knight, *Tradition and Theology*, 322.

uma teologia bíblica separada. Childs insiste que só a forma final do texto bíblico no cânon que temos agora é Escritura e autorizada.²¹

(10) Teologia Canônica Múltipla do Antigo Testamento é um resumo da concepção de teologia do Antigo Testamento adotada por Hasel. Primeiro, ele entende que a teologia do Antigo Testamento deve estar ligada à forma canônica final do Antigo Testamento. Isso exclui as abordagens da história da religião e da história das tradições. Segundo, uma teologia do Antigo Testamento deve ser temática, em vez de lidar com um conceito central ou chave. Terceiro, a estrutura deve ser múltipla, o que evita as armadilhas dos métodos transversal, genético e tópico. Quarto, o objetivo final de uma teologia do Antigo Testamento é penetrar nas várias teologias de cada livro e grupos de escritos chegando à unidade dinâmica que liga todas as teologias e temas.

Por fim, de acordo com Hasel, a teologia cristã entende que a teologia do Antigo Testamento faz parte de um todo maior. A teologia do Antigo Testamento não é igual à teologia do Israel antigo e implica o todo maior da Bíblia inteira, formada pelos dois Testamentos.

Essas propostas de uma teologia canônica do Antigo Testamento procuram considerar com seriedade a rica variedade teológica dos textos do Antigo Testamento em sua forma final, sem forçar os testemunhos multiformes numa única estrutura, um ponto de vista não linear ou mesmo uma abordagem composta de natureza limitada. Ela permite plena sensibilidade tanto para as semelhanças como para as mudanças, bem como para o antigo e o novo, sem a mínima distorção dos textos.²²

Por que tantos teólogos do Antigo Testamento usaram tal variedade de métodos para apresentar a teologia do Antigo Testamento? Porque no próprio Antigo Testamento não se insinua nenhum método inerente ou "natural" e porque cada teólogo do Antigo Testamento aborda a tarefa de uma perspectiva diferente, além de poder ter alvos distintos.

B. Chaves metodológicas no Antigo Testamento

Será que o Antigo Testamento possui alguma explicação de como fazer teologia do Antigo Testamento? Claus Westermann respondeu sim, dizendo:

Se desejarmos descrever o que o Antigo Testamento como um todo diz acerca de Deus, precisamos começar examinando como se apresenta o

²¹ Veja um bom resumo da abordagem de Childs em Hasel (1991), 103-111.

²² *Old Testament Theology: Basic Issues*, 4. ed., 114.

Antigo Testamento [...] "O Antigo Testamento conta uma história" (G. von Rad). Com essa declaração chegamos à nossa primeira decisão acerca da forma de uma teologia do Antigo Testamento: se o Antigo Testamento relata o que tem a dizer em forma de uma história (compreendida aqui no sentido mais amplo de evento), então a estrutura de uma teologia do Antigo Testamento deve ser baseada mais em eventos que em conceitos.²³

Contar uma história é mesmo o único meio que o Antigo Testamento tem para apresentar sua mensagem? O Antigo Testamento é só um relato da história de Israel? Nada disso é verdade; ainda assim, a forma narrativa da maior parte do Antigo Testamento nos dá uma pista da natureza e da forma da teologia do Antigo Testamento. Os hebreus sabiam como era Deus por meio das coisas que ele havia feito.

Walter Kaiser alegou ter encontrado o modo "bíblico" de fazer teologia do Antigo Testamento, embora tal modo deva excluir todos os "resultados garantidos" da crítica da fonte. Essa crítica apagou os vinculadores textuais de cada avanço em "palavra, evento e tempo" de um tema central unificador (a Promessa) que corre por boa parte do Antigo Testamento. Kaiser ainda asseverou que, ao ouvir o cânon como testemunha canônica de si mesmo, descobre-se que cada evento ou significado antecedente foi transmitido de uma figura-chave, geração, país ou crise para outro por vinculadores apagados ou atribuídos pela crítica a "redatores piedosos ou mal-orientados". Ele concluiu dizendo que "a teologia bíblica sempre permanecerá uma espécie em extinção até que os modos brutos da crítica das fontes imaginária, da história da tradição e de certos tipos de crítica da forma tenham sido detidos".²⁴

A maior parte dos teólogos do Antigo Testamento não se convenceu pelas alegações de Kaiser. Eles não se dispõem a abandonar o uso da fonte, da forma, da história da tradição ou da crítica canônica ao fazer teologia do Antigo Testamento. Entretanto, as alegações de Kaiser ainda não foram refutadas.

Existiriam no Antigo Testamento outras explicações de como fazer teologia do Antigo Testamento? Algumas chaves podem ser encontradas em certos "credos" ou "confissões de fé" contidos no Antigo Testamento. Alguns desses credos são históricos e, outros, não históricos. A forma do cânon (Torá, Profetas e Escritos) também pode proporcionar uma chave do método da teologia do Antigo Testamento.

Gerhard von Rad foi o primeiro estudioso do Antigo Testamento a chamar a atenção para os credos históricos no Antigo Testamento. Em *The Problem of the*

²³ *Elements of Old Testament Theology*, 9 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela Paulinas).

²⁴ *Toward an Old Testament Theology*, 9 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela Vida Nova).

*Hexateuch and Other Essays*²⁵ e em *Old Testament Theology, I*,²⁶ von Rad alegou que o Hexateuco tem como centro uma confissão primitiva de fé israelita, encontrada em Deuteronômio 26.5-9:

Arameu prestes a perecer foi meu pai, e desceu para o Egito, e ali viveu como estrangeiro com pouca gente; e ali veio a ser nação grande, forte e numerosa. Mas os egípcios nos maltrataram, e afligiram, e nos impuseram dura servidão. Clamamos ao SENHOR, Deus de nossos pais; e o SENHOR ouviu a nossa voz e atentou para a nossa angústia, para o nosso trabalho e para a nossa opressão; e o SENHOR nos tirou do Egito com poderosa mão, e com braço estendido, e com grande espanto, e com sinais, e com milagres; e nos trouxe a este lugar e nos deu esta terra, terra que mana leite e mel.

Essa confissão histórica tem como contexto a oferta do dízimo (Dt 26.1-4) e contém três elementos básicos: (1) o chamado dos patriarcas (26.5b), (2) o êxodo do Egito (26.8) e (3) a dádiva da terra de Canaã (26.9).

Von Rad alegou que esse credo histórico, que recita os grande atos redentores de Deus, foi mais tarde expandido para incluir a criação e a aliança de Deus com Davi. Diferentes formas desse credo histórico são encontradas em muitas partes do Antigo Testamento (Dt 6.20-24; Js 24.2-13; 1Sm 12.7-8; Ne 9.6-37; Sl 77.12-20; 78; 105; 136). Esses credos que recitam os grandes atos redentores de Deus foram um dos principais meios que Israel tinha para confessar sua fé. Diferente do Novo Testamento e do movimento cristão primitivo, que expressavam a fé com substantivos que representavam idéias absolutas e abstratas tomados da língua grega, o Antigo Testamento expressava sua fé principalmente com verbos de ação como *salvar, libertar, julgar e abençoar*.²⁷

G. Ernest Wright disse: "Um evento é expresso por meio de um sujeito conjugando um verbo [...] Termos e conceitos universais não se declinam; não estão em movimento histórico; são definidos e relacionados uns aos outros como substantivos e adjetivos, principalmente pelos verbos de ligação 'ser ou estar'".²⁸ A linguagem do Antigo Testamento é centrada em verbos, não em substantivos: o Antigo Testamento não possui substantivos que designem revelação, eleição ou escatologia.

Em muitas partes do Antigo Testamento, dá-se grande ênfase à transmissão da tradição dos grandes atos de salvação de Deus. Em cultos festivos, as crianças

²⁵ 1966.

²⁶ 1962.

²⁷ Cf. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 10.

²⁸ *The Old Testament and Theology*, 44-45.

eram ensinadas a perguntar o significado dos rituais, e os pais respondiam recitando os grandes atos de Deus (Êx 13.14-16; Dt 6.20-24; Js 4.6-7, 21-24). Os salmos referem-se com frequência às narrativas, feitas durante a adoração, desses grandes atos redentores:

A posteridade o servirá;
falar-se-á do Senhor à geração vindoura.
Hão de vir anunciar a justiça dele;
ao povo que há de nascer,
contarão que foi ele quem o fez.
(Sl 22.30-31)

Percorrei a Sião, rodeai-a toda,
contai-lhe as torres;
notai bem os seus baluartes,
observai os seus palácios,
para narrardes às gerações
vindouras que este é Deus,
o nosso Deus para todo o sempre;
ele será nosso guia até à morte.
(Sl 48.12-14)

não o encobriremos a seus filhos;
contaremos à vindoura geração
os louvores do SENHOR, e o seu poder,
e as maravilhas que fez.
Ele estabeleceu um testemunho em Jacó,
e instituiu uma lei em Israel,
e ordenou a nossos pais
que os transmitissem a seus filhos,
a fim de que a nova geração os conhecesse,
filhos que ainda não nascem se levantassem
e por sua vez os referissem aos seus descendentes;
para que pusessem em Deus a sua confiança
e não se esquecessem dos feitos de Deus,
mas lhe observassem os mandamentos;
e que não fossem, como seus pais,
geração obstinada e rebelde,

geração de coração inconstante,
e cujo espírito não foi fiel a Deus.
(Sl 78.4-8)

Rendei graças ao SENHOR, invocai o seu nome,
fazei conhecidos, entre os povos, os seus feitos.
Cantai-lhe, cantai-lhe salmos;
narrai todas as suas maravilhas.
Gloriai-vos no seu santo nome;
alegre-se o coração dos que buscam o SENHOR.
Buscai o SENHOR e o seu poder;
buscai perpetuamente a sua presença.
Lembraí-vos das maravilhas que fez,
dos seus prodígios e dos juízos de seus lábios.
(Sl 105.1-5)

Essa forma de recitar os atos de salvação de Deus tornou-se a base da pregação dos apóstolos. Eles acrescentaram à lista o último e apoteótico ato de salvação de Deus, a saber, a morte e ressurreição de Jesus (compare At 7.2-53; 13.16-41).

Outra confissão ou credo notável, mas totalmente diferente, encontra-se em Êxodo 34.1-7 (tradução do autor):

Javé, Javé, um Deus compassivo e bondoso, tardio em irar-se e grande em devoção e fidelidade, mantendo a devoção, perdoadando a iniquidade e a transgressão e o pecado, mas de modo algum dispensando (o culpado). visitando a iniquidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos até a terceira e quarta (geração).

Essa passagem, que chamamos não histórica, é citada ou refletida em muitas outras partes do Antigo Testamento (Nm 14.18; 2Cr 30.9; Ne 9.17, 31; Sl 86.15; 103.8; 111.4; 112.4; Jr 30.11b; 32.18; Jl 2.13; Jn 4.2). G. Ernest Wright disse: "O que mais se aproxima de uma apresentação abstrata da natureza de Deus por meio de seus 'atributos' na Bíblia é uma antiga confissão litúrgica encravada em Êxodo 34.6-7 [...] Essa confissão é uma das pouquíssimas na Bíblia que não é um recital de eventos".²⁹

No Pentateuco, conforme se encontra agora, essa confissão faz parte de um relato de teofania em que o nome de Javé é proclamado ou revelado. Sem dúvida, a

²⁹ *God Who Acts*, 85.

referência à bondade de Deus (Êx 34.6) está relacionada com a promessa anterior: "... terei misericórdia de quem eu tiver misericórdia" (Êx 33.19). A referência a Deus visitando a iniquidade dos pais em seus filhos (Êx 34.7) está com certeza ligada à ameaça de julgamento: "... no dia da minha visita, vingarei, neles, o seu pecado" (Êx 32.42b).

Essa passagem (Êx 34) destaca-se de seu contexto e da maioria das formulações teológicas do Antigo Testamento por sua natureza "proposicional". Ela não é querigmática, mas descritiva; não se ocupa dos atos de Deus, mas com seu caráter. Essa passagem mantém em tensão "o Deus que ama e o Deus que pune". Assim, temos alguma base bíblica para fazer teologia do Antigo Testamento pelo uso de declarações "proposicionais" modificadas acerca da natureza e do caráter de Deus.

Esse credo não histórico conclui dizendo que "Deus visita a iniquidade dos pais em seus descendentes por algumas gerações", declaração omitida em todas as citações dessa passagem ou referências posteriores a ela. Essa última parte da passagem destaca o fato inevitável de que é comum os filhos sofrerem pelas falhas dos pais, evidência de que o pecado não floresce sem retribuição. Qualquer que seja o significado dessa última parte da confissão, ela tem a intenção de prevenir que os que a recitavam supusessem que o amor de Deus significava que ele seria indiferente a erros.

Entre outros "credos" ou partes de credos não históricos do Antigo Testamento estão o *Shema* (Dt 6.4), o primeiro mandamento e certas doxologias (Am 4.13; 5.8-9; 9.5-6; 1Cr 29.10; Zc 12.1b). O judaísmo não conhece nenhuma tradição devocional mais importante que a leitura do *Shema*. O fiel recita a passagem ao acordar de manhã e antes de recolher-se à noite, reconhecendo assim a soberania de Deus sobre ele próprio e sobre o mundo.

Não sabemos quando o *Shema* tornou-se parte da devoção diária individual dos judeus. A mishná *Tamid* (4.3—5.1) indica que quatro passagens do Antigo Testamento estavam incluídas na leitura: o Decálogo, o *Shema*, Deuteronômio 11.13-21 e Números 15.37-41. O papiro Nash, descoberto no Egito, data de c. 150 a.C. e contém o Decálogo e o *Shema*. É provável que esse papiro fizesse parte do conteúdo de um *mezuzah* de uma sinagoga ou lar judaico. O *mezuzah* era um recipiente de metal grudado à porta ou porão, contendo algumas passagens das Escrituras chamadas *Shema*. Pouco depois do início da era cristã, os judeus tiraram a leitura do Decálogo do credo, porque os "hereges" argumentavam que o Decálogo era a única parte da Torá que ainda encerrava autoridade.

O *Shema* diz que Javé é um —ou seja, indiviso em sua natureza. Só ele é soberano sobre as pessoas e sobre o mundo. No contexto de Deuteronômio, Israel era um povo apóstata cuja atenção exclusiva a Javé fora turvada pela sedução de cultos estrangeiros e práticas idólatras. O *Shema* pode ser uma reformulação

afirmativa do quinto mandamento, mas a fórmula possui "uma aura litúrgica, a impressão de ter sido moldada mediante longo emprego no culto".³⁰ Reflexos do *Shema* encontram-se em 2Reis 23.25 e Zacarias 14.9. Ecos dele podem ser vistos em Deuteronômio 4.19; 10.12; 11.13; 13.3; 26.16; 30.2, 6, 10; Josué 22.5; 23.14; 1Rs 2.4; 8.48; 2Reis 23.3; 2Crônicas 15.12; Jeremias 32.41.

As doxologias em Amós são muito parecidas em conteúdo e estrutura e podem servir como uma chave do método da teologia do Antigo Testamento.

Porque é ele quem forma os montes,
e cria o vento,
e declara ao homem qual é o seu pensamento;
e faz da manhã trevas
e pisa os altos da terra;
SENHOR, Deus dos Exércitos, é o seu nome.
(Am 4.13)

... procurai o que faz o Sete-estrela e o Órion,
e torna a densa treva em manhã,
e muda o dia em noite;
o que chama as águas do mar
e as derrama sobre a terra;
SENHOR é o seu nome.
É ele que faz vir súbita destruição sobre o forte
e ruína contra a fortaleza.
(Am 5.8-9)

Porque o Senhor, o SENHOR dos Exércitos,
é o que toca a terra, e ela se derrete,
e todos os que habitam nela se enlutarão;
ela subirá toda como o Nilo
e abaixará como o rio do Egito.
Deus é o que edifica as suas câmaras no céu
e a sua abóbada fundou na terra;
é o que chama as águas do mar
e as derrama sobre a terra;

³⁰ McBride, "The Yoke of the Kingdom", 296-297.

SENHOR é o seu nome.
(Am 9.5-6)

Todas essas doxologias usam participípios predicativos e têm refrão como os de hinos: "Javé, Deus dos exércitos, em seu nome". Elas retratam a majestade e o poder de Javé. Ele é o Criador e o mantenedor da criação. Ele dá a chuva, controla o vento, a luz e as trevas; anda em lugares altos; comunica seu propósito ao povo e julga as obras humanas.

Duas outras doxologias ou fragmentos de credo encontram-se em 1Crônicas 29.10b-12 e Zacarias 12.1b:

Bendito és tu, SENHOR, Deus de Israel, nosso pai, de eternidade em eternidade. Teu, SENHOR, é o poder, a grandeza, a honra, a vitória e a majestade; porque teu é tudo quanto há nos céus e na terra; teu, SENHOR, é o reino, e tu te exaltaste por chefe sobre todos. Riquezas e glória vêm de ti, tu dominas sobre tudo, na tua mão há força e poder; contigo está o engrandecer e a tudo dar força (1Cr 29.10-12).

Essa passagem é a doxologia na oração de Davi perto do fim da vida, antes de se construir o templo. Cinco palavras hebraicas diferentes são usadas no versículo 11 para atribuir a Javé "glória" e "poder". Sua soberania e preeminência são reconhecidas por todos. A expressão "Fala o SENHOR, o que estendeu o céu, fundou a terra e formou o espírito do homem dentro dele" (Zc 12.1b) parece um fragmento de um hino ou "credo". Idéias semelhantes podem ser encontradas em Isaías 42.5; 44.24; 45.12; 51.13.

Assim, vemos meio escondidas, com freqüência em lugares remotos, evidências de declarações teológicas de Israel. Elas fornecem muitas chaves teológicas, mas seriam muitas delas compreensíveis o suficiente para formar a estrutura para uma apresentação da teologia do Antigo Testamento? Muitos estudiosos têm tentado construir teologias do Antigo Testamento a partir dessas chaves. Walther Eichrodt escreveu uma teologia do Antigo Testamento usando a aliança como tema central. Von Rad encontrou sua chave nas repetições ou recitações dos grandes atos de Deus (Dt 26.5-9); Js 24; 1Sm 12.7-8). A chave de Zimmerli é o primeiro mandamento. A de Marten é "desígnio de Deus" em Êxodo 5.22—6.8. A de Terrien é a "presença de Deus" e a de Westermann, a forma do cânon (Torá, Profetas e Escritos; o Deus que salva, abençoa e cria; o julgamento e o amor de Deus; e a resposta do povo). A chave de H. H. Schmid é "fé criadora" e a de James Crenshaw, "sabedoria" ou "teodicéia".

John Goldingay afirmou que a busca da estrutura correta de uma teologia do Antigo Testamento "tem sido infrutífera (ou superfrutífera!)".³¹ Goldingay não pensava que a busca superfrutífera fosse ruim. Na realidade, apresentam-se muitos pontos de partida para ajudar-nos a compreender a teologia do Antigo Testamento. "Nenhuma solução única do problema de estruturação de uma teologia do Antigo Testamento iluminará o todo; uma multiplicidade de abordagens levará a uma multiplicidade de percepções".³²

Qualquer pessoa que tente escrever uma teologia do Antigo Testamento deve com certeza estar familiarizada com todos os vários modelos produzidos em anos recentes.³³ Em vez de usar um dos dez métodos de Hasel (veja a lista citada anteriormente), é provável que seja melhor considerar um ou mais dos seguintes seis modelos principais: o modelo sistemático; o modelo do tema central; o modelo recital, diacrônico ou da *Heilsgeschichte*; o modelo da palavra-chave; o modelo da história da tradição e o modelo canônico. Talvez alguma combinação de todos esses modelos seja necessária para lidar com todo o material teológico no Antigo Testamento.

1. A teologia do Antigo Testamento começou pelo uso do *modelo sistemático* da teologia ortodoxa. *Theologie des Alten Testaments* de G. L. Bauer³⁴ adotava a estrutura tríplice de teologia, antropologia e cristologia. A. B. Davidson e Otto Baab seguiram o modelo sistemático. *Old Testament Theology* de Edmond Jacob³⁵ usava um método sistemático modificado. Dentan defendeu um modelo sistemático:

O fato é que qualquer modelo de organização que possamos adotar será imposto de fora [...] Por conseguinte, somos forçados a buscar algum método que (1) seja simples e (2) apresente o material de forma significativa para nós. Por isso parece difícil pensar num esboço melhor que o usado na teologia sistemática, uma vez que surgiu de uma tentativa de responder às questões básicas da vida humana: Qual a natureza de Deus [...]? (teologia); Qual a natureza do homem [...]? (antropologia); Qual a natureza do processo dinâmico pelo qual a fraqueza do homem é reconciliada com a perfeição de Deus? (soteriologia).³⁶

Dentan acrescentou que esse esboço simples e óbvio não distorce de modo algum o material ao qual é imposto e tem a óbvia vantagem de deixar clara a

³¹ *Approaches to Old Testament Interpretation*, 27.

³² *Ibid.*, 29.

³³ Veja G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues*, 4. ed., 29-114.

³⁴ 1796.

³⁵ 1955.

³⁶ *Preface to Old Testament Theology*, 119-120.

importância da religião do Antigo Testamento para o pensamento contemporâneo. As perguntas que tenta responder nem sempre são feitas por um professor em sala de aula, mas por todas as pessoas em sua situação existencial.

Precisamos modificar o argumento de Dentan, admitindo que a imposição de qualquer sistema sobre os dados do Antigo Testamento acarreta o risco de alterar o significado dos textos originais simplesmente pela alteração do contexto deles. Ao explicar, articular e definir conceitos veterotestamentários, o teólogo do Antigo Testamento pode não estar meramente descrevendo a fé do Antigo Testamento, mas criando novos conceitos de Deus e do mundo, pela interação do que diz o Antigo Testamento e o que o teólogo nele introduz. Um leigo corre o risco de "subestimar" temas distintos do Antigo Testamento como a lei, Israel, a terra e o culto. Entretanto, um modelo sistemático modificado ainda pode ser o melhor para fazer teologia do Antigo Testamento.

2. O *método do tema central*, tal como o uso que Eichrodt faz da aliança, tenta destacar o tema central do Antigo Testamento; mas não é suficientemente abrangente para cobrir todos os dados do Antigo Testamento. A literatura de sabedoria não faz uso da idéia da aliança.

3. O *modelo recital, diacrônico ou da história da salvação* possui mérito por sua chave vir diretamente dos "credos" do Antigo Testamento e por traçar a história da teologia de Israel de período a período. Suas fraquezas são que consiste principalmente no relato da história da salvação de Israel e que seu sistema não comporta a literatura de sabedoria.

4. O modelo da "*palavra-chave*" sustentado por livros teológicos que estudam palavras, sofre do problema de falta de ligação entre uma palavra chave e outra e com o contexto original. Muito se pode colher sobre um conceito teológico pelo estudo da etimologia e do uso de uma palavra hebraica ou grega, mas o método da "palavra-chave" é inadequado para apresentar a teologia do Antigo Testamento.

James Barr observou que as expectativas de um dicionário teológico alcançaram o máximo de reputação no auge do *Theological Word Book of the New Testament* de Kittel, mas as expectativas foram-se para sempre. Por quê? Porque o método não proporciona um alinhamento direto ou necessário entre os padrões do vocabulário bíblico e a estrutura da teologia bíblica.³⁷

5. O *modelo da história da tradição* é um desdobramento do método da "história da salvação" de von Rad, mas dá muito mais ênfase ao período da transmissão oral dos textos e ao suposto *Sitz im Leben* em que circularam as tradições. Harmut Gese disse:

³⁷ Veja uma crítica ao *Theological Word Book of the New Testament* de Kittel em James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 206-262.

A história da tradição no sentido mais estreito descreve a tradição pré-literária, oral do texto ou do seu conteúdo; num sentido mais amplo, a história da tradição descreve as pressuposições formais e substanciais extraídas da tradição. Assim verificada, essa formação do texto é de importância decisiva [...] O motivo dessa grande importância é que os textos bíblicos brotam de *processos de vida* e existem em *contextos de vida*.³⁸

A força básica da abordagem da história das tradições é que Israel reinterpretou e reaplicou sua tradição para atender às necessidades de cada geração sucessiva e sua situação. Não pode haver dúvidas de que se supunha que a aliança fosse renovada periodicamente (Dt 31.10-13). Há alguns indícios de que cada geração de israelitas pensava em si como se estivesse no Egito, junto ao mar Vermelho e junto ao Sinai (Êx 13.8; Dt 5.3; 26.5-9).

Além disso, o método da história da tradição é muito subjetivo, uma vez que nem o Antigo Testamento explica quando e como reinterpreta suas tradições. As pressuposições dos estudiosos que utilizam esse método com frequência determinam suas conclusões. Elas baseiam-se mais em reconstruções teóricas que no texto bíblico. A teologia do Antigo Testamento encontra a autoridade que a fundamente na literatura, não na tradição.

6. O *método canônico* apareceu em anos recentes, com o interesse renovado no cânon como guia para a teologia do Antigo Testamento e/ou para a teologia bíblica. A idéia de um cânon dá sustento ao caráter autorizado dos dados bíblicos e pode ser um guia objetivo quanto à metodologia. B. S. Childs alegou que uma nova teologia bíblica devia ser escrita com o emprego de ambos, Antigo e Novo Testamentos. A chave para o uso dos dados do Antigo Testamento seria como e quando o Novo Testamento os usa.³⁹ Por outro lado, John Bright disse que a autoridade do Antigo Testamento ou da Bíblia não reside numa lista mecanicamente determinada de livros chamada cânon, mas na estrutura de sua teologia. "Ao estabelecer o cânon, a igreja não criou uma nova autoridade; antes, reconheceu e ratificou uma que já existia".⁴⁰

Claus Westermann toma a estrutura tríplice do cânon do Antigo Testamento (Lei, Profetas e Escritos) como chave para sua apresentação da teologia do Antigo Testamento. Westermann disse: "A estrutura do Antigo Testamento em suas três partes indica que a narrativa no Antigo Testamento é determinada pela palavra de Deus que nela ocorre e pela resposta daqueles para

³⁸ "Tradition and Biblical Theology" em Knight, *Tradition and Theology*, 308.

³⁹ *Biblical Theology in Crisis*, 97-122.

⁴⁰ *The Authority of the Old Testament*, 38, 156-160.

quem e com quem se desenvolve essa história".⁴¹ Hartmut Gese também liga a forma da teologia bíblica à forma do cânon. Mas uma vez que não acredita que o cânon do Antigo Testamento tenha sido fechado em tempos pré-cristãos, não vê dois cânones (do Antigo e do Novo), mas um, que abrange toda a Bíblia.⁴² Para Gese não há teologia do Antigo Testamento ou teologia do Novo Testamento — só teologia bíblica.

Tal argumento desconsidera as diferenças entre a fé do Antigo Testamento e a do Novo Testamento. O entendimento de Deus ou o entendimento da identidade do povo de Deus são essencialmente iguais nos dois Testamentos. Mas o Antigo Testamento é um livro pré-cristão e, em certo sentido, deve ser estudado "como se o Novo Testamento não existisse".⁴³ O Antigo Testamento é também um livro cristão porque os cristãos o receberam de Jesus. Era a única Bíblia que a igreja primitiva possuía. Todo o Antigo Testamento hebraico é canônico e autorizado. A questão na era cristã primitiva não parece ter sido "O Antigo Testamento é cristão?", mas: "O Novo Testamento é bíblico?".⁴⁴

Deve a teologia do Antigo Testamento ser uma disciplina distinta, à parte da teologia do Novo? Se o objetivo ou tarefa da teologia do Antigo é histórico e descritivo, a resposta é sim. Se a tarefa é considerada normativa, a resposta provável é não. Ainda que o Antigo Testamento seja parte importante da Bíblia cristã e prenuncie algo que está além dele, não deve ser lido como se contivesse o conhecimento completo de Deus. H. H. Rowley disse:

Num sentido real, eles (o Antigo Testamento e o Novo) pertencem um ao outro e formam um todo único; o Antigo Testamento não deve ser lido como um livro cristão. Ele é parte essencial da Bíblia cristã, mas não uma parte em que se deva encontrar o significado do todo. Um médico pode tomar uma amostra de nosso sangue e examiná-lo, extraindo conclusões sadias acerca do sangue que ficou em nossas veias; mas a Bíblia não deve ser tratada desse modo. Essa unidade é de ordem totalmente distinta. Há unidade na vida de um indivíduo; ainda assim, mesmo com o estudo mais cuidadoso a respeito de uma criança é impossível saber a trajetória futura de sua vida. A unidade da Bíblia é desse último tipo. É a unidade do crescimento, não uma unidade estática, e cada estágio do crescimento deve ser considerado em relação ao todo, bem como em sua singularidade.⁴⁵

⁴¹ *Elements of Old Testament Theology*, 10.

⁴² *Essays on Biblical Theology*, 10.

⁴³ Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 19.

⁴⁴ *Ibid.*, 34.

⁴⁵ *The Faith of Israel*, 14.

John Bright concorda com a idéia de Rowley. "Toda a perspectiva do Antigo Testamento é do tipo a.C. Cada palavra foi falada antes de Cristo, por homens e para homens que viviam antes de Cristo e foram apanhados numa história que se movia rumo a um destino cuja natureza não era clara na ocasião".⁴⁶

Como, portanto, devemos apresentar a teologia do Antigo Testamento? Primeiro, devemos reconhecer nossas pressuposições. Usamos o termo *teologia do Antigo Testamento* deliberadamente. Com o termo *Antigo Testamento* confessamos que essa parte da Bíblia é parte importante do registro inspirado da revelação de Deus, que culmina na sua revelação plena e definitiva em Jesus Cristo. Pelo uso do termo *teologia* entendemos que o conteúdo do Antigo Testamento é tanto humano como divino.

Segundo, devemos estar conscientes das dificuldades ao desenvolver uma teologia do Antigo Testamento. De fato, alguns estudiosos têm alegado que se trata de uma tarefa impossível. F. F. Bruce chamou a atenção para o artigo de P. Wernberg-Moller no *Hibbert Journal*, intitulado: "Is There an Old Testament Theology?", em que se levanta uma questão real quanto à legitimidade dessa tarefa.⁴⁷

A tarefa de fazer teologia do Antigo Testamento é repleta de todos os tipos de dificuldades: textuais, históricas, literárias, hermenêuticas e teológicas. Mas ela é necessária e pode ser gratificante. Uma teologia do Antigo Testamento deve ser bíblica em conteúdo e em forma o quanto possível. Deve-se limitar basicamente aos dados do Antigo Testamento. Deve incluir todo o Antigo Testamento em seu escopo, mas concentrar-se nos aspectos repetitivos, penetrantes e normativos da fé israelita.⁴⁸ Deve empregar todos os instrumentos hermenêuticos modernos disponíveis aos estudantes do Antigo Testamento: críticas textual, literária, da forma, da história da tradição e canônica. As descobertas da arqueologia podem com frequência ser úteis na reconstrução da vida e da religião de Israel e de seus vizinhos.

Deve-se fornecer algum tipo de "grade" ou estrutura para apresentar o material teológico do Antigo Testamento de maneira ordenada. Cabe o alerta contra uma sistematização racional desse material, mas isso não pode nos impedir de pensar em Deus de modo sistemático. Eichrodt e Barth foram grandes sistematizadores. Um tema central não é suficientemente amplo para incluir toda a variedade e diversidade teológica do Antigo Testamento.

Para desenvolver uma teologia abrangente do Antigo Testamento, é preciso considerar o que os vários livros e fontes do Antigo têm em comum, mas também o

⁴⁶ *The Authority of the Old Testament*, 206.

⁴⁷ Bruce, *New Testament Development*, 11.

⁴⁸ Bright, *Authority of the Old Testament*, 115.

que significam em conjunto. John Goldingay disse: "Ao estudar a teologia do Antigo Testamento, estamos interessados não só nas crenças de fato expressas individualmente por escritores do Antigo Testamento [...] nem só nas pressuposições por trás dessas crenças, nem só na fé do Antigo Testamento como 'uma entidade apresentada já pronta no início e que na história apenas se desenrola', mas na perspectiva total".⁴⁹

Para Goldingay, a tarefa de fazer teologia do Antigo Testamento é construtiva. O Antigo Testamento fornece os blocos de construção reunidos pelos judeus, que os organizaram num cânon. De acordo com Goldingay, o que deve ser desenvolvido não é necessariamente a visão que eles tinham da construção. O prédio deve ser adequado ao próprio material, embora este possa ter sido extraído de pedreiras diferentes e tenha formas diversas. Os blocos não devem ser reduzidos ao mesmo tamanho e forma, mas cada um deve ser usado para potencializar sua distinção. Por si, cada bloco pode não parecer utilizável. Mas, juntos, como um todo, podem apresentar uma teologia que não corresponde à idéia de nenhum escritor em particular, mas que faz jus ao que cada um deles conhecia.

Essa tarefa é asseverante e quase impossível, mas deve-se tentar cumpri-la, para que se compreenda toda a realidade expressa em seus vários aspectos de formas não sistemáticas no Antigo Testamento.⁵⁰

Este livro não faz nenhuma tentativa de apresentar um tratamento abrangente de toda a teologia do Antigo Testamento. O que se segue é um *modelo* de como fazer teologia do Antigo e uma discussão de alguns temas importantes que devem ser incluídos. Tentar-se-á mostrar que um modelo sistemático modificado é ainda o melhor para fazer teologia do Antigo Testamento. Fornecerá aos alunos uma base de metodologia, reflexão e conteúdo que podem usar para construir sua própria teologia do Antigo Testamento.

Antes de começar, o aluno precisa parar neste ponto para refletir sobre as seis opções metodológicas apresentadas neste capítulo. Deve-se adotar um pouco de cada uma delas ou só de algumas? Que deve ser rejeitado? Que forma cada uma daria para um teologia plenamente desenvolvida? As chaves fornecidas pela própria Bíblia dão informações suficientes para dar forma a uma teologia do Antigo Testamento?

⁴⁹ *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 183.

⁵⁰ Veja Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, 184.

3

O conhecimento de Deus

10. A teologia do Antigo Testamento começa com a revelação

Por onde começamos o estudo da teologia do Antigo Testamento? Começaríamos por onde começa a Bíblia —com Deus como Criador— ou com o chamado de Abraão e o início da "história da salvação" (Dt 26.5-15)? Poderíamos começar com uma reflexão sistematizada sobre o material teológico veterotestamentário sobre Deus ou sobre a humanidade. Teólogos sistemáticos com frequência iniciam pela "revelação". Talvez nem seja correto falar da "visão" israelita de revelação porque os israelitas nem possuem uma palavra que designe revelação, muito menos um tratamento sistemático do assunto.

Ao selecionar a revelação como o ponto de partida necessário para a teologia, seguimos uma ênfase moderna. Como James Barr disse, uma afirmação da revelação é absolutamente necessária para a fé cristã; de outro modo, "teríamos uma série de idéias que elaboramos por nós mesmos".¹ Karl Barth, Emil Brunner,

¹ *Old and New in Interpretation*, 83.

Paul Tillich, D. M. Baillie, Wheeler Robinson, Rudolph Bultmann e Wolfhart Pannenberg destacam, todos, a revelação.²

Por que hoje damos tanta ênfase à revelação, se nossa fonte de revelação não parece fazê-lo? James Barr disse que na teologia moderna a idéia de revelação atua contra dois problemas específicos que não existiam ou não eram importantes no mundo antigo. O primeiro problema é a negação de que Deus existe ou de que haja algum conhecimento verdadeiro a seu respeito. O segundo é fazer separação entre o conhecimento que Deus dá de si mesmo e os métodos e o conteúdo das ciências humanas independentes da revelação. "Na Bíblia, à parte de algumas concessões bem limitadas, não existe algum estágio em que Deus é desconhecido [...] Os problemas em relação às coisas sobre as quais a revelação atua parecem não existir na Bíblia ou não ser centrais nela. Em Israel Deus é conhecido."³

Nem todos os teólogos modernos começam na revelação. James Crenshaw não começaria um estudo da teologia do Antigo Testamento com a revelação. Ele crê que se deve começar com a humanidade. Crenshaw eleva a antropologia ou sociologia a uma posição no mínimo equivalente à da teologia na compreensão do Antigo Testamento.⁴ Ele sustenta que a questão do sentido é mais básica que a de Deus. O ponto de partida bíblico não foi Deus, mas a pessoa. A questão de Deus é secundária na autocompreensão, de acordo com Crenshaw.

"Isso dá a entender que a teologia do Antigo Testamento deve começar com o homem, em lugar de Deus, como é comum nas obras que adotam o princípio sistemático."⁵ Pensa-se que talvez o estudo intenso da literatura de sabedoria tenha levado Crenshaw a essa conclusão.

Dois outros autores contemporâneos que iniciam com o homem, em lugar de Deus, em seu estudo do Antigo Testamento são Norman Gottwald⁶ e Peter L. Berger.⁷ Gottwald começou com uma abordagem sociológica e explicou a ideologia religiosa do Antigo Testamento como um mutante cultural-materialista. Não há lugar para o tema da revelação na obra de Gottwald. O termo não ocorre no índice de seu livro. Brevard Childs disse que "a posição de Gottwald resulta num grande reducionismo teológico".⁸ A devoção de Gottwald à metodologia sociológica o conduz para longe da revelação.

² Observe que em outros aspectos a posição teológica deles é bem diferente. A ênfase na revelação não leva a uma unidade ou consenso teológico.

³ *Op. cit.*, 89.

⁴ *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 291.

⁵ *Ibid.*, 291.

⁶ *The Tribes of Yahweh* (no Brasil, *As Tribos de Jaweh*, pela Paulinas).

⁷ *A Rumor of Angels*.

⁸ *Old Testament Theology*, 25.

Peter Berger em *A Rumor of Angels* procurou um modo de começar com o ser humano ao fazer teologia, sem glorificar a humanidade como faz a "teologia" secular. Berger viu "sinais de transcendência" em alguns comportamento humanos. Algumas atitudes das pessoas pressupõem uma ordem no universo. Uma maldição ou tragédia de dimensões sobrenaturais pode ser causada por comportamento excessivamente afrontoso. Mesmo os ateus podem às vezes sentir-se gratos pela vida e pelo mundo, embora possam dizer que não têm ninguém a quem agradecer tais bênçãos. A questão é que pressupõem uma crença na transcendência.⁹

G. Ernest Wright assumiu uma postura firme a favor de um estudo da teologia do Antigo Testamento que comece com Deus, não com o homem. Ele disse:

Uma vez que tanto judeus como cristãos entendem que pela fé se crê na Bíblia como revelação daquele que de outra maneira no mundo seria o Deus desconhecido, não me habilito a iniciar a discussão com a questão existencial: "Que significa para mim o Antigo Testamento? Qual a possibilidade básica que ele apresenta para uma nova existência agora?" Sou antes convocado a transcender a mim mesmo e a minha existência, o quanto puder, para lutar pela compreensão de uma nova realidade externa a mim mesmo. Não cabe a mim dar ordens; antes, é ele mesmo, separado de mim e de minha comunidade no que diz respeito a seu ambiente e época originais.¹⁰

Gerhard von Rad disse que não se tropeça na transcendência. O entendimento humano de Deus ou do homem não começa do eu para depois perguntar, desse ponto de partida, sobre o contato com Deus. Começa com Deus e afirma que uma pessoa só pode ser completamente compreendida se começar por Deus. Todos os outros meios de compreender o homem só podem levar a distorções ou reduções.

A humanidade encontra sua origem no coração de Deus. Na criação Deus extraiu de um mundo divino superior o modelo para o homem, algo que não fez para as outras obras da criação. "O homem é, desse modo, uma criatura que só pode ser compreendida a partir de cima e que, tendo cortado seu relacionamento com Deus, só pode reconquistar e manter sua humanidade dando ouvidos à palavra divina".¹¹

Hans W. Wolff perguntou como no Antigo Testamento a pessoa é iniciada no conhecimento de si própria. Uma doutrina confiável do homem é um imperativo

⁹ Veja em John Goldingay, *Theological Diversity*, 211, uma crítica à concepção de Berger.

¹⁰ *Reflections*, 380.

¹¹ *God at Work in Israel*, 91-92.

na teologia do Antigo Testamento; entretanto, o autoconhecimento humano não começa com pessoas terrenas, mas com o Deus Criador. Wolff disse: "Assim como é impossível ao homem confrontar a si mesmo e ver-se por todos os lados [...] por certo o homem necessita fundamentalmente encontrar-se com outro que o investigue e o explique. Mas onde está o outro a quem o ser humano pode fazer a pergunta: "Quem sou eu?" A resposta de Wolff era que o Outro já se mostrou pelo seu laço com o homem em palavras e em atos registrados no Antigo Testamento.¹²

Deve-se começar o estudo de teologia do Antigo Testamento com Deus e não com o homem. Mas como fazer isso? B. S. Childs levantou essa questão no início de seu *Old Testament Theology*.¹³ Para ele, o contexto canônico faz diferença. Falar do Antigo Testamento como cânon é dizer que é Escritura e autoridade. O Antigo Testamento testifica que Deus revelou-se a Abraão, e nós confessamos que Deus irrompeu em nossa vida.

"Não chego ao Antigo Testamento para ser informado sobre algum fenômeno religioso estranho, mas, em fé, empenho-me por obter conhecimento enquanto procuro compreender a nós mesmos pela luz do autodesvendamento de Deus. **No contexto das Escrituras da igreja, procuro ser conduzido para nosso Deus que se fez conhecido, se faz conhecido e se fará conhecido.**"¹⁴ Childs também disse que o termo *revelação* é só "uma fórmula abreviada que indica todo o empreendimento da reflexão teológica acerca da realidade de Deus".¹⁵

Pode-se negar um ponto de partida absoluto para fazer teologia do Antigo Testamento. John Goldingay disse: "Muitos pontos de partidas, estruturas e pontos centrais podem iluminar o cenário do Antigo Testamento; uma multiplicidade de abordagens levará a uma multiplicidade de percepções".¹⁶ Ainda assim, vamos começar com a revelação porque não descobrimos a Deus; Deus nos encontra. De fato, Deus sabe tudo a nosso respeito (SI 139.1-18).

11. A existência de Deus é pressuposta no Antigo Testamento

O Israel antigo não defendia a existência de Deus nem tentava prová-la; o povo simplesmente aceitava que Deus existe e se revela aos homens. Deus é pressuposto no Antigo Testamento. A. B. Davidson afirmou que jamais ocorreu a

¹² *Anthropology of the Old Testament*, 1-2.

¹³ P. 28.

¹⁴ Childs, *Old Testament Theology*, 28.

¹⁵ *Ibid.*, 25-26.

¹⁶ *Theological Diversity and Authority*, 115.

qualquer profeta ou escritor do Antigo Testamento provar a existência de Deus. "Fazer isso poderia perfeitamente ser considerado absurdo."¹⁷

Edmond Jacob disse que a afirmação da soberania de Deus dá ao Antigo Testamento vigor e unidade. Deus é a base de todas as coisas, e tudo o que existe só existe por sua vontade. Além disso, **a existência de Deus jamais é questionada.** O conhecimento de Deus, no sentido de realidade divina, deve ser encontrado em todas as partes. O mundo inteiro conhece a Deus. A natureza foi criada para proclamar seu poder (Sl 148.9-13). Mesmo o pecado proclama a existência de Deus por contraste. "O fato de Deus é tão normal que não temos no Antigo Testamento indícios de especulação sobre a origem ou evolução de Deus. Enquanto religiões circunvizinhas apresentam uma teogonia como o primeiro passo na organização do caos, **o Deus do Antigo Testamento está presente desde o início**".¹⁸

G. Ernest Wright observou: "... a proposição que é a grande dádiva de Israel para a humanidade é simplesmente esta: Deus é. Sua existência para o escritor israelita é completamente manifesta, sempre pressuposta e jamais questionada".¹⁹ A doutrina bíblica repousa na crença de que "o Deus oculto à nossa vista revela-se ao homem".²⁰

O agnosticismo no sentido moderno não tem lugar no pensamento hebraico. R. E. Clements crê que a "idéia de Deus permanece como pressuposição indispensável" em todos os escritos do Antigo Testamento. As idéias de criação, ordem natural, ordem social, tempo e âmbito espacial estão todas estabelecidas na relação com uma crença em Deus. A noção de uma sociedade "secular" simplesmente não existia. A cosmologia do antigo Israel era fundamentalmente religiosa em caráter, de modo que as instituições fundamentais da sociedade — reino, lei, cultura e educação — estavam todas baseadas em pressuposições religiosas.²¹



12. Conhecer a Deus é mais do que conhecimento intelectual

O Antigo Testamento não só pressupõe que Deus pode ser conhecido; também afirma claramente que ele se faz conhecido:

¹⁷ *Old Testament Theology*, 30.

¹⁸ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 37-38.

¹⁹ *The Challenge of Israel's Faith*, 55.

²⁰ Rowley, *The Faith of Israel*, 23.

²¹ R. E. Clements, "Israel in its Historical and Cultural Setting", em *The World of Ancient Israel*, 9.

Manifestou os seus caminhos a Moisés
e os seus feitos, aos filhos de Israel.
(SI 103.7)

Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como Deus Todo-Poderoso;
mas pelo meu nome, O SENHOR, não lhes fui conhecido.
(Êx 6.3)

Então, disse: Ouvi, agora, as minhas palavras;
se entre vós há profeta,
eu, o SENHOR, em visão a ele,
me faço conhecer ou falo com ele em sonhos.
Não é assim com o meu servo Moisés,
que é fiel em toda a minha casa.
Boca a boca falo com ele, claramente e não por enigmas;
pois ele vê a forma do SENHOR.
(Nm 12.6-8)

No dia em que escolhi a Israel, levantando a mão,
jurei à descendência da casa de Jacó
e me dei a conhecer a eles na terra do Egito.
(Ez 20.5)

A. O vocabulário da revelação

Essas passagens usam as formas passiva ou reflexiva do verbo *yāda'*, “conhecer”, *rā'ā*, “ver”, e a forma intensiva do verbo *dābar*, “falar”. Todos esses verbos são palavras cognitivas. O hebraico não possui um substantivo que signifique “revelação”; possui o verbo *gālā*, “revelar”. A raiz ocorre cerca de 180 vezes no Antigo Testamento. Ela contém dois conceitos básicos: “desvendar”, “revelar”, e “ir para o exílio”, a menos que o pensamento fosse: “indo o povo para o exílio, a terra ficou sem cobertura”.²²

A palavra *gālā* é empregada predominantemente no Antigo Testamento no sentido comum de “ir embora”, “ser aberto” (Jr 32.11, 14). Em alguns casos refere-se à revelação do próprio Javé. É usada em Gênesis 35.7 em referência à ocasião

²² Cf. Hans-Jürgen Zobel, *galah* em TDOT, 478.

em que Deus apareceu a Jacó em Betel, quando este fugia de Esaú. "E edificou ali um altar e ao lugar chamou El-Betel; porque ali Deus se lhe revelou [perf. nifal] quando fugia da presença de seu irmão".

A forma participial nifal de *gālā* é usada em Deuteronômio 29.29 (heb. v. 28) em referência à Torá como "as [coisas] reveladas": "As coisas encobertas pertencem ao SENHOR, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre, para que cumpramos todas as palavras desta lei". Esse versículo indica que algumas coisas são reveladas e eles eram responsáveis por executá-las, enquanto algumas eram secretas (não reveladas). Eles não tinham conhecimento delas. Eles não tinham responsabilidade por coisas não reveladas. Os versículos 21-27 de Deuteronômio 29 referem-se a uma época em que Israel quebraria a aliança, cultuando outros deuses, e isso os levaria ao exílio. Eles tinham sido alertados que isso ocorreria se não obedecessem às palavras reveladas da lei.

Peter Craigie disse que seria pretensão supor que essa revelação lhes dava conhecimento total de Deus. "Talvez jamais seja possível *conhecer* todas as coisas, as *coisas encobertas*, pois a mente humana é restrita pelos limites de sua finitude [...] e é possível conhecer a Deus de um modo profundo e vivo, por meio de sua graça, sem jamais ter captado ou compreendido as *coisas encobertas*".²³

A palavra *gālā* é usada em referência a uma época em que Samuel não conhecia o Senhor. "Porém Samuel ainda não conhecia o SENHOR, e ainda não lhe tinha sido manifestada [imperf. nifal] a palavra do SENHOR" (1Sm 3.7).

Usa-se *gālā* em 2Samuel 7.27 quando Davi alegou que o Senhor dos Exércitos "descobriu seus ouvidos", revelando-lhe que Deus lhe construiria uma casa —ou seja, uma dinastia. Isaías afirmou que Deus "desvendou-se" ou "revelou-se" aos ouvidos de Isaías, dizendo que o pecado que o profeta havia identificado não seria perdoado (Is 22.14). O termo *gālā* é usado para falar da revelação da palavra de Javé (1Sm 2.27), de sua glória (Is 40.5), de seu braço (Is 53.1), de sua salvação (Is 56.1), das coisas secretas (Dt 29.29; Am 3.7) e do mistério (Dn 2.19, 22, 28, 29, 30, 47). O povo no Antigo Testamento cria que Deus havia se revelado muitas vezes, mas em modos, lugares e momentos escolhidos por ele.

B. O significado da revelação

O Antigo Testamento fala com freqüência em "conhecer" (*yḏ'*) ou "não conhecer" Javé (compare Is 1.3; Jr 2.8; 4.22; 31.34; Os 2.20; 4.1, 6; 5.3-4; 6.6; 13.4). O conhecimento no Antigo Testamento é bem diferente de nosso

²³ The Book of Deuteronomy, 361.

entendimento do termo. Para nós, conhecimento implica compreender coisas pela razão, analisar e buscar relações de causa e efeito. **No Antigo Testamento, conhecimento significa "comunhão", "familiaridade íntima com alguém ou algo".**

Falando em nome de Deus a Israel, Amós disse:

De todas as famílias da terra
a vós somente conheci;
portanto, todas as vossas injustiças
visitarei sobre vós.
(Am 3.2, ARC)

Vriezen disse que o Antigo Testamento faz do "conhecimento de Deus" a primeira exigência da vida, mas jamais explica o significado do termo. O propósito da revelação divina não é declarado especificamente no Antigo Testamento. A revelação não se baseia em alguma necessidade de Deus. Deus não criou o mundo nem revela a si mesmo para ter alguém que guarde o sábado, como diziam alguns rabinos antigos. **O conhecimento de Deus é mais que um mero conhecimento intelectual; diz respeito à vida humana como um todo.**

É essencialmente uma comunhão com Deus e é também fé; é um conhecimento do coração que exige o amor do homem (Dt iv); sua exigência vital é que o homem aja de acordo com a vontade de Deus e ande humildemente nos caminhos do Senhor (Mq vi.8). É o reconhecimento de Deus como Deus, a rendição total a Deus como Senhor.²⁴

Gerhard von Rad entende que "o conhecimento de Deus" significa "compromisso", "confiança", "obediência à vontade divina". O conhecimento efetivo de Deus é a única coisa que coloca uma pessoa num relacionamento correto com os objetos de sua percepção. "A fé —como é comum crer hoje— não obstrui o conhecimento; pelo contrário, ela o libera."²⁵

Assim, "conhecer Javé" é ser obediente a ele, ter um compromisso com ele. "Não conhecer a Deus" significava "rebelar-se contra ele", "negar o compromisso com ele". Em Oséias, o significado do termo "conhecimento de Deus" é ampliado para incluir a moralidade do israelita como indivíduo. O conhecimento de Deus pode ser identificado como a prática da moralidade hebraica tradicional, integridade moral (Os 4.1-2).

²⁴ *Outline of Old Testament Theology*, 154.

²⁵ *Wisdom in Israel*, 67-68.

A expressão hebraica "o conhecimento de Deus" traz assim pelo menos três conotações: (1) o sentido intelectual, (2) o sentido emocional e (3) o sentido volitivo. O verbo "conhecer" (*yāda'*) refere-se basicamente ao que chamamos atividade intelectual, cognitiva; mas a psicologia hebraica não conhecia uma faculdade específica que compreendesse o intelecto ou a razão.

O hebraico não possui uma palavra que signifique "cérebro". A palavra mais comum usada em lugar de "mente" em hebraico é "coração", *lēb* (1Sm 9.20; Is 46.8). O coração é considerado sede do intelecto, bem como da vontade e das emoções. O hebraico antigo não supunha que as pessoas pensavam com a mente, sentiam com as emoções e tomavam decisões com a vontade. Todas essas atividades eram desempenhadas pela pessoa como um todo.²⁶

"Conhecer a Deus" significava ter um entendimento intelectual de quem ele era, ter um relacionamento pessoal e emocional com ele e ser obediente à sua aliança e mandamentos. Um verdadeiro conhecimento de Deus sempre resultava numa conduta ética. Jeremias disse ao perverso rei Jeoiaquim a respeito de seu pai justo:

Acaso, teu pai não comeu, e bebeu,
e não exercitou o juízo e a justiça?
Por isso, tudo lhe sucedeu bem.
Julgou a causa do aflito e do necessitado;
por isso, tudo lhe ia bem..
Porventura, não é isso conhecer-me?
—diz o SENHOR.
(Jr 22.15-16)

"Não conhecer a Deus" no Antigo Testamento não significa necessariamente ignorância acerca de Deus; às vezes significa falta de disposição para obedecer a ele.

C. A sobrevalorização da revelação

Karl Barth e alguns outros teólogos modernos sobrevalorizaram o papel da revelação na teologia ao negar todo e qualquer conhecimento de Deus nas pessoas, exceto pela revelação especial. Carl Braaten questionou a concepção de Barth, que fazia da revelação a idéia dominante na teologia. Braaten disse: "Se a ignorância do

²⁶ Veja no cap. 6, divisão 30-C, uma discussão mais detalhada de "coração".

homem posta-se no centro, o fato da revelação alivia essa sina; mas se a *culpa* do homem é o problema, então não é a revelação, mas a reconciliação, o que deve tornar-se o centro teológico".²⁷ Barth negou todos os outros meios de revelação, exceto Jesus Cristo, por causa de sua convicção de que Cristo é singular e único. Braaten cria na singularidade de Cristo, mas disse:

Distinguindo, porém, entre revelação e reconciliação, é possível sustentar tanto a dualidade da revelação como a singularidade de Cristo. Jesus é o único Salvador, não o único revelador. A idéia de revelação dá a entender que algo previamente oculto é desvendado. O evento de Cristo não é o desvendar de algo que sempre existiu, mas que até então permanecia oculto e encoberto em mistério. Essa é uma visão completamente platônica de revelação. A reconciliação não é apenas revelada, como se estivesse ali, meramente oculta; ela é realizada na história, um evento único, algo absolutamente inédito debaixo do sol [...] O ato de reconciliação provoca uma situação objetivamente nova, não só para o que crê, mas também para o cosmo. O *mundo* foi reconciliado com Deus em Cristo.²⁸

"Conhecer o Senhor" significa ser "reconciliado" com ele. Ele faz isso por nós mediante a morte e a vida de seu Filho em nosso lugar (veja Rm 5.10-11; 2Co 5.15-21).

13. O Deus abscondito

Embora o Antigo Testamento reconheça que, em certo sentido, todo o mundo está ciente do divino ou do "sagrado", ele se refere com frequência ao Deus abscondito. Jó cria em Deus, mas não conseguia encontrá-lo.

²⁷ *History and Hermeneutics*, 14.

²⁸ *Ibid.*, 15.

Eis que ele passa por mim, e não o vejo;
 segue perante mim, e não o percebo.
 Eis que arrebatou a presa! Quem o pode impedir?
 Quem lhe dirá: Que fazes?
 (Jó 9.11-12)

O profeta do exílio disse:

Verdadeiramente, tu és o Deus que te ocultas,
 o Deus de Israel, o Salvador.
 (Is 45.15, ARC)

Na folha de guarda de seu *The Elusive Presence*, Samuel Terrien citou Blaise Pascal: "Uma religião que não afirma que Deus está oculto não é verdadeira".²⁹ Pascal continua seu discurso sobre Deus ser abscondito: "Uma religião que não ofereça uma razão (para o fato de ele ser abscondito) não é iluminadora".³⁰ Terrien entende que, porque Jesus estaria em agonia até o fim do mundo, Pascal podia apropriar-se com segurança das palavras do profeta: *Vere tu es Deus Absconditus* (Is 45.15).

A verdade é que Deus jamais é totalmente visível ou completamente conhecido no Antigo Testamento. Se Deus fosse completamente conhecido, seria limitado pela capacidade humana de compreensão e não seria, de modo algum, Deus. Só um punhado de ancestrais, profetas e poetas de fato perceberam a proximidade de Deus; e, então, mediou-se o desvendar de Deus.

B. W. Anderson disse: "A pressuposição da Revelação é que Deus está oculto à vista do homem. A revelação, portanto, é Deus desvendando ou descobrindo a si mesmo e a seus propósitos".³¹ O Antigo Testamento fala com frequência de um Deus "oculto". Afirma-se 26 vezes que Deus esconde o rosto (Dt 31.17, 18; 32.20; Jó 13.24; 34.29; Sl 10.11; 13.1; 22.24; 27.9; 30.7; 44.24; 51.19; 69.17; 88.14; 102.2; 104.29; 143.7; Is 8.17; 54.8; 59.2; 64.5; Jr 33.5; Ez 39.23, 24, 29; Mq 3.4). Deus esconde os olhos (Is 1.15) e os ouvidos (Lm 3.56). Deus se oculta (Sl 10.1; 55.1; 89.46; Is 45.15).³²

²⁹ Cf. Blaise Pascal, *Pensees*, n. 584.

³⁰ Terrien, *The Elusive Presence*, 474.

³¹ "The Old Testament View of God", 419.

³² Veja uma discussão das palavras hebraicas que significam "ocultar" nas obras de Samuel E. Ballentine alistadas na Bibliografia.

Que quer dizer o Antigo Testamento quando fala que Deus se oculta? Vriezen disse que é a substância de Deus que permanece oculta. "O conhecimento de Deus não implica uma teoria sobre sua natureza, não é ontológico, mas existencial [...] conhecimento de Deus e comunhão com ele são possíveis, mas o segredo da Substância de Deus jamais é atingido."³³

Isso pode ser verdade, mas **quando o Antigo Testamento fala que Deus se oculta refere-se principalmente à sua inatividade em favor de seus adoradores e ao fato de Deus parecer não responder às orações deles.** Muitas das expressões de que Deus esconde o rosto estão nos lamentos (em Salmos e Lamentações). O salmo 44 é um exemplo de lamento comunitário porque Deus se oculta. Israel tinha sido derrotado e Deus não o resgatou como fizera em outras ocasiões. Assim, o salmista pergunta:

Por que escondes a face
e te esqueces da nossa miséria
e da nossa opressão?
(SI 44.24)

Por que Deus parecia agir em algumas ocasiões de modo diferente do que agira em outras? Esse era o mistério. Os que falam no salmo 44 reclamavam que Deus não lhes havia ajudado como ajudara seus pais, embora não tivessem pecado (SI 44.9-22). Eclesiastes diz que as pessoas não conseguem encontrar o motivo pelo qual Deus faz o que faz (Ec 8.17).

Muitos dos salmos falam de "esperar em Deus" (25.3; 37.9; 40.17; 62.1; Is 8.17) e de Deus estar longe (10.1; 22.1, 11, 19). Eles alegam que Deus se esqueceu (13.1). Os salmistas criam que Deus era coerente em seu propósito e fiel à sua palavra. Nas complexidades e ambigüidades da existência histórica, porém, o propósito de Deus pode ser visto só de maneira vaga.

Os salmos de lamento conduzem-nos à dimensão mais profunda do testemunho da Bíblia: o reconhecimento de fé de que o Deus que se revela na história muitas vezes permanece oculto. Ele não é prisioneiro de pensamentos humanos ou cativo de seus esquemas. Seu propósito também não é de fácil discernimento no desenrolar dos dramas da história humana. Deus permitiu que os filisteus capturassem a arca da aliança, provocando consternação por parte de Israel e dos filisteus (1Sm 4.18-19; 6.9).

³³ *An Outline of Old Testament Theology*, 155.

Vriezen concordava que o propósito de Deus nem sempre pode ser visto, mesmo na história da salvação. Ele disse que se compararmos essa história a uma linha, só certos pontos dela estariam visíveis. Ninguém consegue copiar a linha em si porque é um segredo de Deus e porque ele mesmo se mantém um Deus miraculoso e essencialmente oculto.³⁴

Os profetas jamais supuseram saber com precisão o que Deus estava para fazer. Deus é livre para fazer o que quer. Seus propósitos, planos e caminhos são com frequência secretos. Os profetas evitavam dizer exatamente o que Deus faria ou deixaria de fazer.

Porque os meus pensamentos não são os vossos pensamentos,
nem os vossos caminhos, os meus caminhos, diz o SENHOR,
porque, assim como os céus são mais altos do que a terra,
assim são os meus caminhos mais altos do que os vossos caminhos,
e os meus pensamentos, mais altos do que os vossos pensamentos.
(Is 55.8-9)

Aborrecei o mal, e amai o bem,
e estabelecei na porta o juízo;
talvez o SENHOR, o Deus dos Exércitos,
se compadeça do restante de José.
(Am 5.15)

Buscai o SENHOR, vós todos os mansos da terra,
que cumpris o seu juízo;
buscai a justiça, buscai a mansidão;
porventura, lograreis esconder-vos
no dia da ira do SENHOR.
(Sf 2.3)

O rei de Nínive disse: "Que o homem e os animais clamem poderosamente a Deus; sim, cada um se converta de seu mau caminho e da violência que está em suas mãos. Quem sabe Deus possa ainda arrepender-se e afastar-se de sua ira feroz, de modo que não pereçamos" (Jn 3.8-9, tradução do autor).

O arrependimento de Deus no Antigo Testamento ancora-se no conceito de sua liberdade.

³⁴ *Ibid.*, 152.

Os deuses pagãos das nações vizinhas de Israel careciam dessa liberdade. Uma vez que falassem ou emitissem um decreto, eram impotentes para alterar de algum modo o feito. Era diferente com o Deus de Israel. Ele sempre se mantinha Senhor dos próprios propósitos. Ele mantinha aberta a opção de mudar seus decretos sempre que a situação garantisse tal mudança.³⁵

Essa mudança no curso de ação determinado por Deus frustrou Jonas, mas revelou a graça de Deus. Os hebreus acreditavam que Deus podia "arrepender-se" de seu propósito estabelecido se as atitudes e ações humanas mudassem, mas ele também tinha a liberdade de não se arrepender. Kelley disse: "O arrependimento de Deus nos salva tanto do desespero como da arrogância".³⁶ O arrependimento de Deus é coerente com o fato de ele estar oculto. Assim, **não só a Substância de Deus é oculta no Antigo Testamento; seus propósitos e caminhos também são conhecidos só de maneira parcial.**

Eis que isto são apenas as orlas dos seus caminhos!
Que leve sussurro temos ouvido dele!
Mas o trovão do seu poder, quem o entenderá?
(Jó 26.14)

14. Os meios de revelação

Como Deus se revela no Antigo Testamento? De muitas e várias maneiras. John Goldingay observou a vasta gama de meios pelos quais Javé se revelou a Israel:

Ele [Israel] experimentou sua presença e atividade e ouviu sua voz na história de seu passado como nação e esperava experimentá-la no futuro. Assim, ele tinha consciência de viver na história. Mas também a experimentava em seu presente, na natureza, na experiência pessoal, no culto, na teofania, no ouvir e no pronunciar a palavra profética, em sua consciência moral, na lei, em suas instituições e ordenanças.³⁷

³⁵ Kelley, "The repentance of God", 13.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Approaches to Old Testament Interpretation*, 69.

A. Teofanias e epifanias

Num modelo de teologia do Antigo Testamento só podemos dar algumas pinceladas sobre os meios pelos quais Deus se faz conhecido. Um dos meios pelos quais Deus se revela no Antigo Testamento é pelas suas aparições (teofanias/epifanias). Adão e Eva ouviram o som de Deus andando no jardim no frescor do dia (Gn 3.8). O Senhor apareceu aos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó (Gn 15.1-21; 17.1-21; 18.33; 26.2-5, 24; 28.12-16; 32.24-32).

Alguns estudiosos referem-se a todas as aparições de Deus no Antigo Testamento como teofanias. Outros fazem distinção entre teofanias e epifanias. Terrien referiu-se à aparições de Deus aos patriarcas como "visitações epifânicas" porque em geral não se acompanham de manifestações da natureza como terremoto, fogo, nuvem, vento, trovão e/ou fumaça como ocorre em outras teofanias notáveis. As teofanias mais notáveis no Antigo Testamento são a sarça ardente (Êx 3), o estremecimento do Sinai (Êx 19-24), os chamados de Isaías (Is 6) e Ezequiel (Ez 1), e o redemoinho (Jó 38).³⁸

Claus Westermann isolou algumas passagens a que chamou epifanias (Dt 33; Jz 5.4-5; SI 18.7-15; 29; 50.1-3; 68.7-8, 33; 77.16-19; 97.2-5; 114; Is 30.27-33; 59.15b-20; 63.1-6; Mq 1.3-4; Na 1.3b-6; Hc 3.3-15; Zc 9.14). De acordo com Westermann, as epifanias referem-se só às aparições de Deus para ajudar, resgatar ou salvar seu povo. A teofania é uma aparição de Deus com o propósito de transmitir uma mensagem —chamar um profeta, fazer uma aliança ou promessa.³⁹

Bem próximos das teofanias e/ou epifanias estão os relatos de aparições de Deus a pessoas em visões e sonhos, no anjo do Senhor, em sua face, seu nome ou sua glória. Kuntz disse que a aparição divina não possui *forma* consistente. A descrição teofânica pode mencionar alguns dos instrumentos divinamente destacados pelos quais a divindade pode ser representada. Estudiosos de teologia bíblica em geral identificam quatro: o *kābôd* (glória), *mal'āk* (mensageiro ou anjo), *pānîm* (face) e *šem* (nome). Esses veículos, tecnicamente conhecidos por *teologômenos*, são as "representações" da divindade em sua natureza real, mas jamais plenamente revelada.⁴⁰

³⁸ *The Elusive Presence*, 63-66.

³⁹ *Elements of Old Testament Theology*, 25-26, 57-61 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela Paulinas).

⁴⁰ Kuntz, *The Self-Revelation of God*, 37.

B. A história

Durante séculos os teólogos cristãos falaram da revelação como "a palavra de Deus". A maior parte dos teólogos sistemáticos fala que a revelação é proposicional, mas em 1952 G. Ernest Wright tentou recuperar a concepção bíblica de revelação a partir dos teólogos dogmáticos. Em *God Who Acts* ele disse: "O propósito desta monografia é descrever a natureza especial e característica da apresentação bíblica da fé e defender o uso da palavra 'teologia' para ela".⁴¹ Wright alegou que, para a maior parte das pessoas, a revelação tem sido proposicional, expressa do modo mais abstrato e universal possível e organizada de acordo com um sistema preconcebido coerente. Obviamente, a Bíblia não contém nada assim. A teologia cristã tende a pensar na Bíblia principalmente como "a Palavra de Deus", embora na realidade um título mais adequado seja "os Atos de Deus". "A Palavra com certeza está presente nas Escrituras, mas raramente ou nunca é dissociada do Ato; antes, é o acompanhamento do Ato."⁴² Wright definiu teologia bíblica como "o recital confessional dos atos redtores de Deus numa história em particular, porque a história é o principal meio de revelação".⁴³

É provável que Wright tenha tido uma reação exagerada contra a forma proposicional da teologia sistemática, mas era sincero o seu esforço de permitir que o Antigo Testamento falasse com seus próprios termos. Wright foi influenciado nesse ponto pelo tratamento dado por von Rad aos "credos" do Antigo Testamento que recitavam os grandes atos de Deus (Dt 26.5-12).

A idéia de que a revelação é histórica está muito ligada às idéias da escola da história da salvação, que se pode remontar à "escola Erlangen" de J. C. von Hofmann em meados do século XIX. "A revelação é histórica" também era uma das cinco idéias-chave no movimento da teologia bíblica nos Estados Unidos, de acordo com B. S. Childs.⁴⁴

Podemos concluir, portanto, que a revelação no Antigo Testamento é principalmente histórica. É histórica nos seguintes sentidos:

(1) Deus revelou-se em eventos e no ambiente da história do Antigo Testamento.

(2) Os eventos, experiências e encontros reveladores ocorreram num longo período.

⁴¹ *God Who Acts*, 11 (no Brasil, *O Deus que Age*, pela ASTE).

⁴² *Ibid.*, 12.

⁴³ *Ibid.*, 13.

⁴⁴ *Biblical Theology in Crisis*, 39-44.

(3) O conhecimento de Deus no Antigo Testamento deve ser um conhecimento mediado, porque Deus é apresentado no Antigo Testamento como fogo consumidor. Ninguém pode ver a Deus e viver (Êx 33.20).

Deus existe em um nível, e os seres humanos, num nível inferior. Jó reconheceu esse abismo entre Deus e a humanidade e pediu um árbitro para transpô-lo (Jó 9.33). Um modo de transpor o abismo entre Deus e as pessoas é mediar a revelação por meios históricos. Kierkegaard considerou um paradoxo a idéia de que a revelação bíblica é histórica, pois a revelação é uma visão do eterno, do imutável, do divino, mas a história é humana, mediada, ligada ao tempo. Kierkegaard falou da revelação bíblica nos seguintes termos: "Quem compreende essa contradição de dores? Não se revelar é a morte do amor; revelar-se é a morte do amado".⁴⁵

Frank M. Cross parafraseou a parábola de Kierkegaard que ilustra a natureza da revelação:

Havia um grande rei que amava uma humilde criada. De início pareceu simples para o grande rei chegar à cabana de sua amada e declarar seu amor por ela. Mas o grande rei era sábio e estava ciente de que não conquistaria o amor da criada com uma declaração de amor, pois ela ficaria atormentada. A glória dele a prostraria, e ela não poderia fazer outra coisa senão casar-se com o grande rei. Então o rei pensou que poderia torná-la princesa, ou seja, iria exaltá-la tornando-a igual a si. Mas de novo o rei percebeu que, ao exaltá-la, ele a estaria mudando, de modo que ela deixaria de ser a criada humilde a quem amava. Assim, ele resolveu que, se fosse cortejá-la e conquistá-la como ela era, precisaria deixar seu poder e glória como rei, tornando-se pastor. Ele só poderia ganhá-la descendo ao nível dela. Isso é o que Deus fez ao se revelar na história e na encarnação.⁴⁶

Em anos recentes, o conceito de revelação como história tem sido cada vez mais atacado. James Barr predisse que virá um tempo em que o conceito não será nem claro nem útil. O conceito de fato tem problemas; tem sido muito unilateral e ambíguo.

Ele tem sido unilateral no sentido de não dar lugar à revelação pela natureza, sabedoria ou palavra. Tem sido ambíguo no sentido de que o termo *história* pode ser e é usado de muitas maneiras diferentes.

⁴⁵ Veja Frank M. Cross, "Creation and History".

⁴⁶ *Ibid.*

O conceito *pode* continuar como um conceito viável e significativo e como um ingrediente essencial de qualquer teologia bíblica. O conceito de revelação por intermédio da história não é uma simples moda ou aberração teológica passageira; ele faz parte do "centro da religião bíblica".⁴⁷ Goldingay disse: "Não é hora de dizer adeus à *Heilsgeschichte*", mas a crítica certamente tem indicado pontos em que a idéia necessita de esclarecimento e de uma perspectiva melhor".⁴⁸

Filósofos gregos especularam acerca do ser, da essência e da eternidade. Eles identificaram a realidade no âmbito do "ser" estático. As Escrituras do judaísmo e do cristianismo foram produto da história e preocupam-se essencialmente com Deus e com os homens na história. As Escrituras não se preocupam com a chamada história secular, mas com a história como revelação de Deus.

C. As palavras

Se a revelação é principalmente histórica no Antigo Testamento, qual a relação entre as palavras (discursos) de Deus e seus atos na história? No Antigo Testamento as palavras ocupam lugar de destaque como meio divino de comunicação com seu povo. Edmond Jacob disse que o fato de que Deus se revela por palavras é uma verdade confirmada em cada livro do Antigo Testamento.⁴⁹ A frase mais comum empregada nesse sentido é "a palavra do SENHOR veio a..." (Gn 15.1; 2Sm 7.4; 1Rs 6.11; 17.2 e na maioria dos profetas). O principal vocábulo hebraico traduzido por "palavra" é *dābār*. A forma verbal, de acordo com Jacob, pode significar "estar atrás e empurrar". Uma palavra, portanto, é a projeção do que está atrás — ou seja, o que transpõe para um ato o que está no coração.⁵⁰

No Antigo Testamento, a *palavra* é dinâmica, poderosa, uma força que "ocorre" ou sobrevém a alguém. É um fogo destruidor (Jr 5.14); dura para sempre (Is 40.8). Os Dez Mandamentos são chamados as "dez palavras" (Êx 20.1; 24.3, 4, 8; 34.1, 27, 28). Essas "palavras" constituem uma revelação de Deus; nelas Javé afirma ser Senhor. Elas encerram a autoridade do próprio Deus, de modo que nenhum profeta verdadeiro jamais sonhou questionar-lhes a autoridade.

⁴⁷ Lemke, *Interpretation* 36 [1983].

⁴⁸ *Approaches to Old Testament Interpretation*, 67.

⁴⁹ *Old Testament Theology*, 127.

⁵⁰ *Ibid.*, 128. Veja uma modificação dessa definição de *dābār*, "palavra", em James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, 129-140.

Profetas verdadeiros também falavam a palavra de Deus, mas a diferença entre a palavra profética e as dez palavras era que as dez palavras "têm um valor permanente para todas as gerações, enquanto a palavra do profeta [...] não tem aplicação após seu cumprimento".⁵¹

Claus Westermann distinguiu três tipos de palavra no Antigo Testamento: (1) anúncio ou proclamação —ou de salvação ou de julgamento; (2) instrução ou diretriz —ou lei ou mandamento; e (3) a palavra cultural em adoração —ou bênção ou maldição. O anúncio é em geral entendido como a palavra do profeta, mas os sacerdotes e levitas também podiam proclamar a palavra de Deus nos anúncios de bênção ou maldição. Ageu pediu a seu povo que fosse aos sacerdotes perguntar acerca da santidade e da impureza (Ag 2.11-14).

Os três tipos de palavra relacionam-se entre si. Quando se dá ênfase demasiada a uma função, negligenciando-se as outras, podem surgir equívocos. Por exemplo, os cristãos com frequência dão ênfase à função preditiva da profecia, excluindo a função legal ou instrutiva. Nesse caso, o Antigo Testamento torna-se um livro cujo valor principal é a predição da vinda de Cristo. Os judeus, por sua vez, fazem da lei o aspecto mais importante do Antigo Testamento.

Westermann disse que nenhuma dessas funções da palavra de Deus no Antigo Testamento pode tornar-se absoluta à parte das outras. Toda perspectiva unilateral da palavra de Deus no Antigo Testamento pode ser rebatida pelo fato de que só juntas as três funções da palavra (anúncio, instrução e culto) expressam o que a palavra de Deus é no Antigo Testamento.⁵²

Ao falar sobre a palavra de Deus no Antigo Testamento, precisamos lembrar que o Antigo Testamento com frequência assevera que Deus "fala" à humanidade, mas não explica como ele fala. Quando lemos que Deus falou a Abraão, a Moisés ou a um dos profetas, não podemos pressupor que tenha falado com voz audível. A palavra *falar* pode simplesmente significar "comunicar-se", "revelar-se" ou "manifestar-se" de várias maneiras. A palavra hebraica "voz", *qôl*, pode também significar "trovão" (Gn 3.8; 1Sm 12.17; Sl 29.3, 4, 5, 7, 8, 9).

Deus falou de modo audível no Antigo Testamento? Tanto o Antigo como o Novo Testamento falam que certas pessoas ouviram uma voz do céu. Quando o povo de Israel chegou ao Sinai, o monte foi envolvido por nuvens e fumaça porque Javé havia descido sobre ele em fogo. Moisés falou a Javé, e Deus respondeu-lhe num trovão (Êx 19.18-19). Então Deus falou as dez palavras a todo o povo. Eles ficaram com tanto medo quando ouviram sua voz, que perguntaram se no futuro Moisés não poderia ser o mediador entre eles e Deus, de modo que não tivessem de ouvir sua voz outra vez (Êx 20.18-19).

⁵¹ Jacob, *op. cit.*, 130.

⁵² *Elements of Old Testament Theology*, 24.

Tempos depois o escritor de Deuteronômio disse a respeito desse evento: "Então, o SENHOR vos falou do meio do fogo; a voz [qôl] das palavras ouvistes; porém, além da voz [qôl], não vistes aparência nenhuma" (Dt 4.12). Pode haver referência a uma voz audível em Números 7.89: "Quando entrava Moisés na tenda da congregação para falar com o SENHOR, então, ouvia a voz que lhe falava de cima do propiciatório, que está sobre a arca do Testemunho entre os dois querubins; assim lhe falava". Esse linguajar pode significar que Moisés recebeu sua revelação de Deus da própria morada de Deus sobre a terra.

Wheeler Robinson disse que na Lei e nos Profetas a revelação é em geral descrita como "falada" por Deus às pessoas.

Essa exteriorização do processo era inevitável, com as supostas limitações psicológicas, para expressar a autoridade da revelação. Mas a forma histórica do evento, a verdadeira forma em que se manifestava, deve ter sido muito mais íntima que uma voz real, para garantir o necessário núcleo de convicção. Mesmo que o profeta às vezes tenha "ouvido" uma voz externa (como é bem possível), isso não nos isentaria de uma análise psicológica da experiência constituinte.⁵³

D. A relação entre palavras e história

A revelação deve ser encontrada em eventos ou em palavras? Devemos permitir que a palavra e o evento interajam, não reduzir um ao outro. É necessário haver uma combinação entre o conceito teológico e o fato histórico. "Fatos sem palavras (interpretação) são cegos; palavras sem fatos são vazias."⁵⁴ Se envolve interpretação (palavras), podemos falar da "história" no Antigo Testamento como "fatos"? Deve-se admitir que os fatos no Antigo Testamento são interpretados. Os autores dão descrições do que ocorreu entre Deus, o povo e o mundo. Os historiadores do século XIX consideravam "história" só o que podia ser documentado e confirmado por métodos científicos. Descartavam quaisquer dos atos de Deus como partes integrantes da história.⁵⁵

No Antigo Testamento aquilo que move a história ocorre entre Deus e o povo. A questão permanece: a história do Antigo Testamento ocorreu ou a história veterotestamentária dos atos de Deus são meras inferências ou deduções humanas a partir de certos eventos? Temos interpretação, não história?

⁵³ *Inspiration and Revelation*, 274.

⁵⁴ Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 77.

⁵⁵ Veja B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel I* [1887]; cf. E. W. Nicholson, *God and His People*, 7-8.

R. J. Blaike exige que "os que já não acreditam que Deus é um agente vivo e pessoal parem de usar os termos *atos de Deus*, *Deus em ação* e coisas semelhantes em referência a algo que não atos propositados e deliberados desse Deus".⁵⁶

Lemke argumentou que a menos que possamos ou queiramos afirmar a atividade de um agente divino em ação na mente dos líderes de Israel ou ajudando a livrar Israel do Egito por meios naturais ou extraordinários, "toda conversa sobre atos de Deus ou revelação por meio da história não faz sentido e é enganosa, e uma honestidade básica deveria compelir-nos a nos refrear de fazer isso".⁵⁷

Estudiosos continuam a debater sobre a diferença entre a história veterotestamentária da história de Israel e a reconstrução de tal história feita por estudiosos críticos modernos. Gerhard von Rad argumentou que existe uma ampla diferença entre o que o Antigo Testamento diz ter ocorrido e o que historiadores científicos modernos dizem ter ocorrido. De novo, precisamos lembrar que os escritores do Antigo Testamento e os historiadores modernos têm pressuposições diferentes. Mesmo com essa diferença, um reconhecido estudioso do Antigo Testamento consegue dizer: "Hoje não temos um bom motivo para duvidar de que há uma dose significativa de congruência entre os verdadeiros fatos da história de Israel reconstruídos pela crítica e o modo pelo qual são lembrados em suas tradições sagradas".⁵⁸

E. História e fé

Em última análise, se a história veterotestamentária da salvação ocorreu ou não é uma questão de fé. Embora a fé seja impossível se não houver base histórica, o historiador não consegue provar ou reprovar a historicidade dos antigos atos de Deus na história de Israel. Desse modo, com base nas experiências pessoais com Deus e na mensagem da Bíblia, podemos dizer: "Posso manter a convicção de que a história da salvação ocorreu".⁵⁹ Ainda assim, convicções de fé não podem tornar impertinente a investigação histórica. Se os autores do Antigo Testamento procuravam escrever "história" pura e falharam, "é difícil levar a sério o trabalho deles. Mas se estavam contando uma história com uma mensagem, é a história deles que devemos interpretar".⁶⁰

Creemos que a história bíblica é fiel ao propósito de Deus em nos mostrar quem ele é por meio do que tem feito e em nos mostrar como atender a ele. George

⁵⁶ *Secular Christianity and God Who Acts*, citado por Lemke, "Revelation Through History", 41.

⁵⁷ *Op. cit.*, 41.

⁵⁸ *Ibid.*, 45-46.

⁵⁹ Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 74.

⁶⁰ *Ibid.*.

L. Kelm publicou recentemente seu entendimento do relato bíblico do êxodo de Israel do Egito e sua conquista de Canaã. Kelm rejeitou a "interpretação simplista do texto bíblico que parece desconsiderar por completo a possibilidade de um evento histórico muito mais complexo do que uma leitura informal poderia sugerir". Ele também rejeitou o método histórico-crítico que sujeita o texto bíblico a uma análise interna rigorosa para determinar a fidedignidade histórica pelo "preconceito subjetivo da crítica".⁶¹

Kelm reconheceu que "o relato bíblico apresenta um grande problema. Algumas das evidências históricas parecem claramente contraditórias, e a conciliação de detalhes bíblicos, mesmo à parte de dados extrabíblicos, não é simples".⁶² Ele recorreu à atuação dos escribas na transmissão dos textos para explicar muitos problemas e complexidades dos textos bíblicos presentes. Kelm concordou com muitos estudiosos judeus, entendendo que, enquanto copiavam o texto, geração após geração, os escribas podem ter feito acréscimos ou comentários aos textos "para dar sentido" a eles ou torná-los compreensíveis à sua geração. É possível que tenham mudado, revisado ou reformulado os textos para esclarecê-los e ajudar em sua interpretação. Os chamados "anacronismos" (linguagem de uma época posterior aplicada num texto sobre uma época anterior) podem ser atribuídos aos escribas como meio de atualização dos textos.⁶³

Essas mudanças promovidas pelos escribas podem também responder por muitas incoerências, duplicações, contradições e, em especial, diferenças de estilo e vocabulário. A modernização dos textos feita pelos escribas garantia uma constante transição de significado, por fim interrompida pela canonização. Nesse ponto a santidade dos textos bloqueou o processo interpretativo dos escribas. Seu significado foi fixado nos conceitos literários daquela época e lugar, muito distante da mente do século XX.⁶⁴

Kelm pode estar correto no que disse a respeito da atuação dos escribas, mas não se podem atribuir todos os problemas textuais ou históricos do Antigo Testamento à ação dos escribas. Trent C. Butler disse que o problema começa com as pressuposições ligadas à teologia e à fé pessoal. Quem crê não chega às narrativas bíblicas para validar a qualidade das verdades nelas contidas. As narrativas já se provaram verdadeiras para a vida de fé muito antes que ele aprendesse a levantar o problema histórico. A questão histórica torna-se "um meio de reforçar a fé ou de validar a doutrina da pessoa".⁶⁵

⁶¹ *Escape to Conflict*, xxiii.

⁶² *Ibid.*, xx.

⁶³ *Ibid.*, xxv.

⁶⁴ *Ibid.*, xxv-xxvi.

⁶⁵ *Joshua*, xxxix.

Todos buscamos conhecimento e entendimento, de modo que insistimos na questão histórica. Cremos que a tradição bíblica é historicamente fundamentada. "A tradição bíblica não foi inventada do nada."⁶⁶ Muitas teorias têm sido apresentadas para explicar a versão histórica da conquista de Israel. Até aqui não se estabeleceu nenhum consenso acadêmico em torno de uma teoria. Nossas pressuposições teológicas podem-nos inclinar a deixar para trás as regras do historiador objetivo por uma declaração de fé a respeito da situação histórica. "Nesse caso, precisamos estar bem conscientes da natureza das declarações que estamos fazendo."⁶⁷

15. O nome de Deus: אֱלֹהִים אֱשֶׁר אֱהְיֶה

A. O nome denota essência

O conhecimento de Deus no Antigo Testamento brota não só da história, palavra, criação e teofania, mas também da revelação do nome Javé. Concorde-se em geral que "entre povos primitivos e em todo o antigo Oriente, o nome denota a essência de algo: chamar algo pelo nome é conhecê-lo e, por conseguinte, possuir poder sobre ele".⁶⁸

Os israelitas não eram exceção a essa regra geral entre os povos primitivos. Eles supunham que a essência total da pessoa concentrava-se em seu nome.⁶⁹ O nome estava relacionado à natureza do caráter da pessoa. O nome de Eva, "vida", ligava-a ao homem (Gn 2.18-23). Esaú disse que as ações de Jacó refletiam seu nome (Gn 27.36). Nabal era como seu nome, "um tolo" (ISm 25.25).

Von Rad e Jacob argumentaram que o nome de um deus no mundo antigo encerrava poder e podia ser ou perigoso ou benéfico. Era, assim, importante conhecer o nome do deus.

⁶⁶ *Ibid.*, xli.

⁶⁷ *Ibid.*, xli-xlii.

⁶⁸ De Vaux, *Ancient Israel*, 43.

⁶⁹ Jacob, *op. cit.*, 43.

B. A invocação do nome

No Antigo Testamento, era necessário invocar o nome de Javé para aproximar-se dele. A primeira palavra de muitas das orações nos salmos é uma invocação, "Javé" (3.1; 6.1; 7.1; 8.1; 12.1). Entretanto, em algumas orações, Elohim, "Deus", é usado em seu lugar. A doxologia de Davi começa com a palavra Javé (1Cr 29.10-11). A invocação do nome era ainda importante na época do Novo Testamento. Jesus ensinou seus discípulos a começar assim suas orações: "Pai nosso [...] santificado seja o teu nome" (Mt 6.9).

Quando Deus tomou a iniciativa de revelar-se, começou pronunciando o próprio nome: "Eu sou Javé" (Gn 35.11; Êx 6.2; 20.1; 34.5-6). Mas a revelação do nome não tornou Javé acessível e familiar. Israel considerava o nome de Javé santo e insistia que ele não devia ser profanado (Lv 22.2, 32; Sl 103.1; 105.3; 111.9; 145.21; Ez 20.39; 36.20-23; 39.7; 43.7; Am 2.7). O nome de Javé substituíu o próprio Deus, representando toda sua presença santa.

A invocação do nome era parte importante do culto. Se Javé não tivesse revelado seu nome, o adorador não poderia invocá-lo e não haveria culto. Childs reconheceu que a ligação entre o nome e o culto é válida. Mas quando Deus deu seu nome a Moisés (Êx 3.14), a questão era mais de relacionar o chamado de Moisés ao nome pela autoridade de Deus que pelo culto.⁷⁰

C. O significado e a importância do nome do Deus de Israel

O nome Javé parece vir de uma forma imperfeita do verbo hebraico *hāyā*, "ser" ou "tornar-se". Albright argumentou que o nome vem da forma hifil (causativa) do verbo, de modo que significa "aquele que causa a existência" e, portanto, "o criador". Muitos dos alunos de Albright apresentam propostas semelhantes. David Noel Freedman entende que o tetragrama *YHWH* deve ser traduzido "ele cria".⁷¹ Frank Cross pensava que Javé era originariamente um nome cultural de El. A frase cultural "El que cria" tornou-se mais tarde "Javé, o criador".⁷²

Philip Hyatt afirmou que em lugar de ver Javé como uma divindade originariamente criadora, devia-se entendê-lo como a divindade padroeira de um dos ancestrais de Moisés. Seu nome poderia ter significado "ele causa a existência (do ancestral)" ou "ele sustenta (o ancestral)".⁷³

⁷⁰ *The Book of Exodus*, 67.

⁷¹ "The Name of the God of Moses", 155.

⁷² "Yahweh and the God of the Fathers", 225-259.

⁷³ "Was Yahweh Originally a Creator Deity?", 376.

William Brownlee, especialista no material de Qumran, entende com base no uso que o *Manual de Disciplina* faz de 1 Samuel 2.3 e em outros indícios que o significado de Javé deve ser "aquele que faz acontecer".⁷⁴ Brownlee disse que esse nome combina com o anúncio de que Javé livraria os hebreus da escravidão. A situação deles parecia desesperadora. O que eles precisavam era a garantia de que o Deus deles, Javé, podia fazer as coisas acontecerem e cumprir as promessas que lhes havia feito por intermédio de Moisés.⁷⁵

A idéia de que Javé significa "o criador" pode ser questionada seriamente porque se baseia na pressuposição de que o nome Javé vem da forma hifil (causativa) do verbo "ser". A forma hifil desse verbo jamais ocorre no Antigo Testamento.⁷⁶ Tanto Jacob como von Rad criam que o significado básico de Javé é "presença", "estarei convosco" (Êx 3.12; cf. Gn 28.20; Js 3.7; Jz 6.12).⁷⁷

Terrien disse: "Ao vacilante Moisés, Javé primeiro deu segurança ao afirmar: 'Estarei contigo'".⁷⁸ Pela revelação de seu nome, Javé, "Eu sou" ou "Eu serei", Deus estava prometendo sua presença a Moisés. Deus estaria com ele. Na Grande Comissão, Jesus prometeu estar com os discípulos sempre, até o fim dos tempos (Mt 28.20).

Deus estava se revelando quando deu seu nome a Moisés? Ou estava sendo evasivo, recusando-se a dar uma resposta a Moisés, quando disse: "EU SOU O QUE SOU" (Êx 3.14)? Deus recusou-se a dar o nome a Jacó (Gn 32.30) e a Manoá (Jz 13.17-18). A. M. Dubarle concluiu que Deus recusa-se a revelar o nome a Moisés em Êxodo 3.14 porque isso comprometeria sua liberdade de ser Deus. Dubarle entendia que Deus estava dizendo: "Meu nome não lhe diz respeito".⁷⁹ Ludwig Köhler também interpretou Êxodo 3.14 como uma resposta evasiva à pergunta. Deus é o *deus absconditus*.⁸⁰

Alguma ambivalência aparece no texto, mas o propósito principal é revelar o que Deus fará, e não a essência de seu ser. Assim, embora Javé tenha revelado seu nome a Moisés e a Israel e se tenha permitido ser "invocado" por eles, ou "se entregado" em compromisso e confiança só a Israel, ele ainda manteve sua liberdade.

⁷⁴ "The Ineffable Name of God", 39-45.

⁷⁵ *Ibid.*, 45.

⁷⁶ Jacob, op. cit., 50.

⁷⁷ *Ibid.*, 53; von Rad, *Old Testament Theology I*, 180 (no Brasil, *Teologia do AT*, 2 vols., pela ASTE).

⁷⁸ *The Elusive Presence*, 118.

⁷⁹ "La Signification du nom de Jahweh", 3-21.

⁸⁰ *Old Testament Theology*, 242, n. 38.

Zimmerli disse que a liberdade de Javé significa que ele jamais é um simples objeto. Ainda que se tenha revelado liberalmente, ele deu o Terceiro Mandamento do Decálogo para proteger essa liberdade contra "abusos religiosos".⁸¹

D. A origem do nome

O nome Javé é mais antigo que Moisés? Javé aparece como nome de Deus a partir do segundo capítulo de Gênesis. Entretanto, Êxodo 6.3 diz: "Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como Deus Todo-Poderoso; mas pelo meu nome, O SENHOR [Javé], não lhes fui conhecido". Por indícios bíblicos e extrabíblicos, é provável que o nome divino Javé existisse fora de Israel antes de Moisés; mas ainda não temos prova conclusiva disso. O elemento "Jo" em Joquebede, nome da mãe de Moisés, dá a entender um uso bíblico de Ja (Yah) antes de Moisés. A respeito de indícios extrabíblicos, P. D. Miller disse: "O nome 'Javé' em si é agora amplamente confirmado em inscrições na Judéia (mais de trinta casos) e não há referências a outras divindades".⁸²

Childs disse que devemos reconhecer os cognatos do nome divino encontrados no antigo Oriente Próximo e até contar com uma longa pré-história do nome antes de sua entrada em Israel, mas o autor permaneceu aberto à possibilidade de Israel ter atribuído um significado totalmente novo ao nome.⁸³ Walter Harrelson admitia que o aparecimento da crença em Deus sob "o nome pessoal Javé é anterior ao período mosaico".⁸⁴

W. H. Schmidt chegou a dizer: "O nome Javé não se restringe a Israel e, além disso, é anterior ao Antigo Testamento, ou seja, é bem possível que não seja israelita de origem".⁸⁵ R. W. L. Moberly alegou recentemente com veemência que o nome Javé foi primeiro revelado a Moisés e que empregos anteriores em Gênesis são anacronismos.⁸⁶ Podemos concluir apenas que a questão da origem do nome Javé ainda não tem resposta.

⁸¹ *Old Testament Theology in Outline*, 21.

⁸² "Israelite Religion", 206, 217.

⁸³ *The Book of Exodus*, 64.

⁸⁴ "Life, Faith, and the Emergence of Tradition", 21.

⁸⁵ *The Faith of the Old Testament*, 58.

⁸⁶ Veja R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament*, 5-6.

E. O nome de Deus e sua presença

Deuteronômio fala com frequência de fazer o nome de Deus "habitar" ou "morar" em certo lugar (Dt 12.5, 11). Obviamente, Israel não podia contar demais com a presença de Deus na adoração. Só Deus podia garantir sua presença. O nome de Javé representa sua presença, poder e autoridade. Talvez esse seja o motivo pelo qual o nome Javé ocorre com tanta frequência (cerca de 6.700 vezes) no Antigo Testamento, enquanto Elohim só ocorre 2.500 vezes. Javé, não Elohim, era o nome do Deus a ser cultuado. Durante boa parte da história do Antigo Testamento o nome Javé parece ter sido usado livremente por todo e qualquer israelita. Mas no período pós-exílico o nome foi retirado do uso geral, provavelmente por temor do julgamento divino, caso o nome fosse pronunciado em vão. Na época de Jesus o nome era usado só em certas ocasiões no Templo, mas não mais nos cultos em sinagogas. Essa hesitação em pronunciar o nome reflete-se na maneira pela qual o nome aparece no texto massorético. Em geral ele aparece como quatro consoantes, YHWH, junto com as vogais da palavra *'ădonay*, criando uma combinação ("Jeová") que nenhum israelita jamais pronunciava. Em Israel, no pré-exílio, é provável que o nome fosse pronunciado Javé.

A palavra Jeová reflete a pronúncia alemã, uma vez que o *J* alemão é usado em lugar do *Y*, e o *W* é pronunciado *V* em alemão. A pronúncia de Jeová jamais foi usada pelos judeus. Eles liam e pronunciavam a palavra como "*'ădonay*". Entretanto, quando a palavra aparece antes do tetragrama na Bíblia Hebraica (310 vezes), as vogais da palavra *elohim* são usadas com as quatro consoantes, e a palavra é pronunciada "Elohim".

F. Resumo

Javé era o nome especial de Israel para seu Deus. Ao revelar seu nome a Moisés e, por sua vez, a Israel, Deus escolhe ser descrito como "o definível, o distintivo, o indivíduo. Desse modo a fé israelita opõe-se ao conceito abstrato de divindade e também contra uma 'base de existência' sem nome. Tanto os equívocos intelectualistas de Deus como os místicos são rejeitados".⁸⁷

⁸⁷ Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, 206.

Isso é bem diferente da descrição abstrata de Deus dada por Paulo Tillich, como aquele que é o mistério último, a profundidade infinita, a base, o poder e a fonte de todo ser.⁸⁸ Essa definição não chega perto do Definido, o Deus Vivo, o Salvador Vindouro do Antigo Testamento. O nome Javé é um nome *pessoal*, não abstrato. Baseado numa forma do verbo "ser", relaciona-se de algum modo à idéia de existência: passada, presente e futura.

Ele está ligado ao passado no que diz respeito a Moisés. Javé é o mesmo nome do Deus dos pais Abraão, Isaque e Jacó (Êx 3.16). Ele é também o Deus do futuro: "Este é o meu nome eternamente, e assim serei lembrado de geração em geração" (Êx 3.15b). O nome também possui uma dimensão escatológica no Antigo Testamento. Pode haver uma ligação entre o nome Javé e a origem da escatologia, "pois um Deus que se define como "eu sou" não descansa até que esse ser e essa presença sejam concretizados em sua perfeição".⁸⁹

O profeta do exílio podia referir-se a Javé como "o primeiro e o último, Criador, Senhor da história e único Salvador" (Is 41.4; 43.10; 44.6; 48.12-13; 49.6, 26; cf. Ap 22.13). Pelos atos poderosos de Javé na história, o faraó, os egípcios, as nações e Israel saberiam que Javé era Deus ("Eu sou Javé", Êx 7.5; 8.10, 22; 9.14; 10.2; Ez 20.26, 38; 24.24, 27; 34.27; 35.9, 15; 36.11, 23, 38; 38.23; 39.6, 28). Esse *único* Deus definível e distinto (Javé) escolheu *um* homem (Abraão) e *um* povo (Israel) e firmou uma aliança especial com eles. Por meio deles Deus abençoaria todas as nações.

⁸⁸ Veja G. Ernest Wright, *The Rule of God*, 16.

⁸⁹ Jacob, *op. cit.*, 54.

4

Eu serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo (eleição e aliança)

16. E vós sereis o meu povo (eleição)

A. Tendências recentes no estudo da eleição

Em 1950 H. H. Rowley lamentou o fato de a doutrina da eleição ter recebido pouca atenção em estudos bíblicos modernos.¹ Na realidade alguns artigos e livros sobre eleição no Antigo Testamento foram escritos antes da obra de Rowley, e a teologia do Antigo Testamento, que revivia na época, deu muita atenção a ela.

Em 1928, K. Galling escreveu uma monografia, "Die Erwählungs-traditionen Israels", em que afirma que o Antigo Testamento possui duas tradições da eleição divina de Israel, uma na época de Abraão e outra na época de Moisés. Galling afirmou que a última é a tradição mais antiga. Rowley reconheceu duas tradições de eleição no Antigo Testamento, mas defendeu a escolha remota de

¹ *The Biblical Doctrine of Election*, 15.

Abraão, considerando-a substancialmente confiável. Rowley disse que Israel foi eleito em Abraão, mas essa eleição foi revelada por intermédio de Moisés.²

Em 1929, J. M. P. Smith afirmou que a fé dos israelitas em sua eleição firmava-se num orgulho natural de nação e raça e na fé em Javé, a quem representavam entre as nações.³ Rowley rejeitou a idéia de Smith, dizendo: "Se não tivesse uma base mais profunda que essa, possuiria pouca validade em si e não teria nada mais que um interesse histórico".⁴

Walter Eichrodt não dedicou uma seção especial para discutir a eleição. Ele ficou tão absorvido pela idéia de aliança, que a idéia de eleição ficou quase esquecida, mas considerou que ambas eram bem ligadas. Eichrodt disse: "Não se pode escapar do fato de que no Antigo Testamento *o amor divino é absolutamente livre e não condicionado em suas escolhas*; volta-se para um homem entre milhares e mantém o controle sobre ele com exclusividade zelosa, apesar de todas as suas deficiências".⁵ Eichrodt salientou que mesmo quando a palavra *eleição* não era usada, o povo e os profetas compreendiam que Israel ocupava uma posição especial entre as nações.⁶

G. Ernest Wright considerou a eleição uma das principais chaves para compreender Israel e a fé veterotestamentária. "Eis o ponto central da literatura."⁷ Dois anos mais tarde, em 1952, Wright discordou da idéia de Eichrodt de que a aliança é o principal elemento unificador no Antigo Testamento, insistindo que a eleição é mais básica que a aliança. "Ainda que as duas andem juntas, a última é uma linguagem conceptual para expressar o significado da primeira e faz considerável diferença qual delas recebe a ênfase principal."⁸ Wright disse que a inferência teológica inicial e principal do evento do êxodo foi a doutrina do povo escolhido. Entretanto, perto do fim da vida, Wright parece ter modificado sua postura sobre a relação entre a eleição e a aliança, concordando mais com Eichrodt em que a aliança é central.⁹

Em 1938 Wheeler Robinson observou que o Antigo Testamento descreve "a escolha divina de Abraão como indivíduo e segue a sorte de sua família até que ela se transforma em nação. Então a nação é libertada do Egito e se estabelece na terra prometida. Muito depois, emerge a doutrina de um remanescente justo (Is 7.3; 8.16-18)". Robinson disse que é difícil ver como qualquer religião revelada pode prescindir de uma doutrina de eleição, pois ela é o mandato para uma minoria

² *Ibid.*, 30-31.

³ "The Chosen People", 73-82.

⁴ *The Biblical Doctrine of Election*, 16.

⁵ *Theology of the Old Testament I*, 286.

⁶ *Ibid.*, 269.

⁷ *The Old Testament Against Its Environment*, 47.

⁸ *God Who Acts*, 36, n. 1.

⁹ *The Old Testament and Theology*, 62.

persistir em seu propósito como povo de Deus. O particularismo implicado pertence a cada missão importante e não é marca de provincialismo na religião.¹⁰ Em 1946 Robinson escreveu que a doutrina da eleição abre-se para todo o desenvolvimento da religião israelita e judaica e pode ser tomada como o princípio mais abrangente de unidade nela contida, depois da ênfase básica na unidade de Deus. Ele discordou de Eichrodt em que a doutrina da eleição deva ser subordinada à da aliança.¹¹

Em 1953 John Bright destacou a importância da doutrina da eleição no Antigo Testamento, dizendo: "Não encontramos em sua história nenhum período em que Israel não crese que era o povo escolhido de Javé [...] A história da Bíblia remonta essa história da eleição a Abraão, mas foi no evento do êxodo que Israel viu seu verdadeiro início como povo".¹² Bright cria que isso não era uma noção esotérica apresentada por líderes espirituais. O povo estava saturado daquilo. Em 1967 Bright escreveu que, entre o complexo de crenças no Antigo Testamento, destaca-se a palavra *eleição*.

Sempre que se examina o Antigo Testamento, encontra-se a convicção obstinadamente mantida de que Javé, em sua graça soberana, chamou Israel para si, livrou-o da escravidão e lhe deu a terra prometida, e que Israel, portanto, ocupa uma posição especial entre as nações da terra como seu povo escolhido [...] A crença na eleição de Israel percorre todo o Antigo Testamento, tanto no início como depois. Em parte alguma do Antigo Testamento falta uma pressuposição tácita ou afirmação confiante de que Javé chamou Israel dentre todas as nações da terra para ser seu povo escolhido.¹³

Em 1953 Th. C. Vriezen publicou uma monografia sobre eleição no Antigo Testamento, nele limitando o pleno significado de eleição ao termo *bāḥar*, "escolher". Assim, ele chegou a um significado restrito de eleição, secundário à aliança e datado do século VII.¹⁴ Ele concordava que a maior parte do Antigo Testamento preocupa-se com o relacionamento entre Javé e Israel, embora outras vozes, como Rute, Jonas e (Segundo) Isaías, sejam ouvidas, lembrando a Israel que a graça de Deus estende-se também às outras nações.¹⁵ Vriezen disse: "No Antigo Testamento, a escolha é sempre ação de Deus, de sua graça, e sempre contém uma

¹⁰ *Record and Revelation*, 327.

¹¹ *Inspiration and Revelation*, 153.

¹² *The Kingdom of God*, 27.

¹³ *The Authority of the Old Testament*, 132.

¹⁴ "Die Erwählung Israels", 35.

¹⁵ *Outline of Old Testament Theology*, 314.

missão para o homem; e é só por essa missão que o homem pode compreender a escolha de Deus".¹⁶

Vriezen viu no fato de Deus eleger Israel como sua possessão uma fonte de tensão e um paradoxo no Antigo Testamento. Por um lado, Deus escolheu Israel e lhe advertiu que não tivesse nenhuma ligação com outras nações. Por outro, Deus escolheu Israel para servir a ele e às outras nações. Se nos concentrarmos em um aspecto dessa doutrina, vamos compreendê-la mal, e ela se torna falsa.

Por exemplo, a verdade da eleição de Israel é inaceitável se for racionalmente interpretada para significar que *por esse motivo* Deus rejeitou as nações do mundo, que *por esse motivo* Israel é mais importante para Deus que as outras nações, pois Israel só foi eleito para servir a Deus na tarefa de levar as outras nações a Deus. Em Israel Deus buscava o mundo. Israel era o ponto de ataque de Deus ao mundo. Quando, pelo conhecimento de que era povo de Deus, Israel deduzia a certeza de sua eleição especial e, por isso, considerava-se superior à outras nações, os profetas precisavam contradizer isso e chamar o povo de volta ao Deus vivo, cuja misericórdia é grande para com Israel, mas também para com o mundo. Pois, em sua misericórdia, Deus chamara Israel para o serviço de seu reino entre as nações da terra.¹⁷

A eleição, de acordo com Vriezen, é a manifestação da majestade e da santidade de Deus e implica o direito de tomar decisões que transcendem a humanidade.¹⁸ Vriezen fez distinção entre *Erwählung*, "eleição", e *Erwählheit*, "sentimento de eleito", "sentimento de escolhido", o sentimento de orgulho em ser eleito. A eleição é legítima; o sentimento de eleição, não.¹⁹

Num longo trecho sobre eleição, Edmund Jacob disse que a eleição é uma das realidades centrais do Antigo Testamento.

Embora seja mencionado com menos frequência que a aliança, é o ato inicial pelo qual Javé passa a se relacionar com seu povo e a realidade permanente que pressupõe a constância desse laço. Cada intervenção de Deus na história é uma eleição.²⁰

Jacob concordou com Rowley em que a eleição no Antigo Testamento é só para serviço. Ele cria que o fato da eleição em Abraão e Moisés é mais antigo que a teologia da eleição no javista e no deuteronomista. Jacob disse: "Havia no

¹⁶ "Die Erwählung Israels", 109.

¹⁷ *Outline of Old Testament Theology*, 88.

¹⁸ *Ibid.*, 316.

¹⁹ "Die Erwählung Israels", 115.

²⁰ *Theology of the Old Testament*, 201.

movimento que os levou [os patriarcas] de Harã a Canaã algo que correspondia a uma eleição, e parece impossível ver na religião dos patriarcas uma simples retroprojeção de formas de crença que só foram correntes cinco séculos mais tarde".²¹

Von Rad falou com frequência de eleição no Antigo Testamento, ainda que não tenha devotado uma seção à parte para o tema em *Old Testament Theology*. No início de sua obra ele afirmou que a crença posterior na eleição de Israel já está implícita no "culto pré-javista dos ancestrais" de Israel.²² O conceito de eleição é usado primeiro numa base teológica ampla por Deuterônomo numa data relativamente tardia, mas "a crença de que Javé tomou Israel como seu povo peculiar é, claro, antiqüíssima".²³

Um dos aspectos que interessou von Rad quanto à perspectiva veterotestamentária da eleição é seu relacionamento com a lei ou os Dez Mandamentos. Ele esclareceu a perspectiva do Antigo Testamento de que a eleição ou o ato salvador veio antes da lei e dos Dez Mandamentos. Guardar a lei não era uma condição de sua salvação, mas uma expressão complementar da graça de Deus para com ele como povo eleito. "Ora, não pode haver nenhuma dúvida de que é a proclamação do Decálogo sobre ele que leva a efeito a eleição de Israel [...] os destinatários são assim resgatados por Javé."²⁴

Sempre há uma relação estreita entre os Mandamentos e a aliança:

... mas em circunstância alguma esses mandamentos foram prefixados à aliança num sentido condicional, como se a aliança só tivesse efeito depois de rendida a obediência. A situação é, antes, inversa. A aliança é feita e, com ela, Israel recebe a revelação dos mandamentos [...] Ele [o Decálogo] era a garantia de sua eleição.²⁵

Von Rad de fato reconheceu certas passagens em que as bênçãos da salvação são condicionadas pela obediência de Israel, dependendo dela (Dt 6.18; 7.12; 8.1; 11.8-9; 16.20; 19.8-9; 28.9). Mas mesmo com isso "a grande oferta de graça de Deuterônomo não é, de modo algum, anulada, proclamando-se um meio legal de salvação. Mesmo os casos que parecem tornar a salvação condicional e dependente do progresso de Israel são prefaciados por uma declaração de eleição e amor de Javé".²⁶

²¹ *Ibid.*, 205.

²² *Old Testament Theology I*, 7 (no Brasil publicado pela ASTE sob o título *Teologia do Antigo Testamento*).

²³ *Ibid.*, I, 178.

²⁴ *Ibid.*, I, 192.

²⁵ *Ibid.*, I, 194.

²⁶ *Ibid.*, I, 230.

Von Rad cria que o conceito de eleição de Israel dissolveu-se antes da época do Cronista. O Cronista usou o verbo *bāḥar*, "escolher", onze vezes, mas os objetos dessa eleição divina são o rei, o lugar para culto ou a tribo de Levi. "O Cronista não diz absolutamente nada a respeito da eleição de Israel —nem mesmo tem conhecimento de uma teologia da aliança."²⁷

Os profetas tornaram normativas algumas tradições anteriores de eleição. Entretanto, as tradições de eleição nem sempre eram as mesmas para todos os profetas. Oséias e Jeremias mantiveram-se nas tradições do êxodo, enquanto Isaías permaneceu nas tradições davídicas.²⁸ Os profetas do pós-exílio, de acordo com von Rad, criam que Israel havia infringido a aliança com Deus e estava para sofrer seu julgamento, selando o fim da presente existência da nação. Sua culpa cancelava a segurança que essas tradições de eleição davam a Israel.

No exílio o profeta estava familiarizado com três tradições antigas de eleição: o êxodo (Is 41.27; 46.13; 49.13; 51.3, 11, 16; 52.1, 7-8); Abraão e Jacó (Is 41.8; 43.22, 28; 51.1-2); e Davi (Is 55.3) e Sião (Is 46.13; 49.14-21; 52.1-2). O profeta voltou os olhos para o futuro e viu um novo êxodo, um novo Davi e uma nova Sião.

Por fim, o livro de Daniel não baseia suas predições em tradições de eleição anteriores. O êxodo e Sião parecem colocar-se fora do mundo mental de Daniel. "O horizonte religioso do orador parece quase não ter ligação com os eventos reais da história; ele exalta a grandeza do poder de Deus, que pode fazer e desfazer reis, salvar homens e os libertar. A sabedoria iluminadora de Deus é também louvada, bem como a indestrutibilidade de seu reino."²⁹

As duas principais tradições de eleição no Antigo Testamento são o êxodo, preservada e mantida basicamente no reino do Norte, e as davídicas, no reino do Sul. Às vezes essas tradições se misturavam. Os profetas reinterpretaram as tradições como se já não tivessem efeito, mas Deus voltaria a agir em favor de seu povo num novo êxodo, num novo Davi e numa nova Jerusalém.

Hans Wildberger afirmou num artigo, "Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie", que o conceito central do Antigo Testamento é a eleição de Israel como povo de Deus. Ele expandiu sua discussão da eleição no Antigo Testamento no artigo "*bchr, erwählen*".

Walther Zimmerli observou que Javé não era o Deus de Israel desde o início do mundo. Israel não aparece como povo até o livro de Êxodo.³⁰ Ainda que a teologia da eleição tenha sido formulada depois (o uso de *bāḥar* no sentido de

²⁷ *Ibid.*, I, 353.

²⁸ *Ibid.*, II, 117.

²⁹ *Ibid.*, II, 309.

³⁰ *Old Testament Theology in Outline*, 14.

Deus escolhendo Israel não ocorre antes de Deuteronômio), o relato do chamado de Abraão em Gênesis 12 contém as raízes da vida de Israel como povo de Deus.³¹

Zimmerli reconheceu que a terminologia da eleição inclui palavras hebraicas diferentes de *bāḥar* (escolher). *Qara'* (chamar), *yāda'* (conhecer), *bādal* (separar) e *hāzaq* (deter), são também empregadas no contexto de eleição, embora não se encontre no Antigo Testamento nenhum substantivo que signifique "eleição".³² Zimmerli discutiu o porquê de Deus ter escolhido Israel e indicou a resposta do Antigo Testamento de que Deus amou os pais (Dt 7.8). Então ele perguntou o que a eleição divina significava para o eleito. Significava honra, santidade, mediação e serviço.³³ Zimmerli observou que a eleição era aplicada ao rei no período pré-deuteronômico (ISm 8.18). Também era aplicado aos sacerdotes, especialmente à tribo de Levi (Nm 16.5; 17.2-10) e ao templo.

Por fim, Zimmerli discute por que os profetas pré-exílicos quase nunca falam da eleição de Israel. Só Amós (3.2) e Jeremias (1.5) usam tal terminologia. Zimmerli cria que esse silêncio não se devia ao fato de os profetas pré-exílicos não conhecerem as tradições de eleição, conforme alegava Galling. Antes, o silêncio deles "mostra como os profetas são críticos em relação a todas as alegações convencidas, da parte de Israel, de ser o 'povo escolhido'".³⁴

Ronald Clements disse que, quando perguntamos por que Israel é o povo de Deus de maneira singular, o Antigo Testamento responde com uma teologia da eleição. Deuteronômio 7.6-8 é a passagem clássica dessa teologia. A forma dessa teologia é deuteronômica, mas "as idéias principais de tal teologia são com certeza muito mais antigas".³⁵ Para Clements o livro de Deuteronômio é normativo para a teologia da eleição no Antigo Testamento. Ele vê a relação de Israel com as outras nações mais da perspectiva de crise e ameaça que da perspectiva de uma missão. Em Deuteronômio, Israel não tem função de serviço às nações.³⁶ Entretanto, o javista disse que Abraão (e, por inferência, Israel) seria uma bênção para as nações. Nos cânticos do servo em Isaías, Israel será uma luz e um servo para as nações.

Samuel Terrien disse:

A separação de Israel de todos os outros povos destaca a idéia de eleição, embora a palavra ainda não seja empregada. Ser o objeto de um amor singular significa "ser escolhido". A eleição é pressuposta na consciência emocional de "predileção". Israel, porém, não é amado num vácuo

³¹ *Ibid.*, 27, 44.

³² *Ibid.*, 44.

³³ *Ibid.*, 45.

³⁴ *Ibid.*, 47.

³⁵ *Old Testament Theology*, 88.

³⁶ *Ibid.*, 95.

histórico. Javé não é diletante. Israel é amado para que se torne o reino sacerdotal de Javé na história do mundo.³⁷

Detectamos no livro de Terrien um distanciamento da forte ênfase na eleição por parte de alguns estudiosos da Bíblia.

A importância decrescente da doutrina da eleição nas teologias do Antigo Testamento evidencia-se ainda mais na obra de Claus Westermann. Ele disse que por um longo tempo a idéia de eleição desempenhou papel importante na teologia do Antigo Testamento. Ela designava todas as ações de Deus em relação a Israel. Westermann limitou a idéia de eleição ao uso técnico de *bāḥar*, "escolher", que, dizia, jamais é empregado em referência aos patriarcas ou ao êxodo, tendo sempre uma função subsequente, interpretativa. "Não foi a eleição divina que fez de Israel seu povo, mas, antes, seu ato salvador no início. Esse ato de Deus foi explicado por uma reflexão subsequente tal, que Deus elegeu Israel."³⁸ Westermann afirmou que não se compreende bem o conceito de eleição quando se fazem alegações a seu respeito. Não devemos generalizar o conceito de eleição ou falar num sentido abstrato "sobre a tradição da eleição, a condição da eleição ou sobre um povo eleito".³⁹

Byron Shafer argumentou que, de acordo com Deuteronômio 7.7-8, Deus escolheu Israel como seu povo simplesmente porque o amava e havia feito uma promessa a seus pais (cf. Dt 4.37; 10.15; 2Rs 19.34; Is 37.35). A eleição no Antigo Testamento não é necessariamente uma escolha racional por uma razão verificável. Às vezes a única explicação dada é "porque Deus vos ama".⁴⁰

Shafer fez objeção a uma data tardia para a eleição de Israel, citando quatro evidências que sustentam uma data antiga. (1) O padrão da eleição real divina na literatura do antigo Oriente Próximo não é suficiente para explicar o uso que Israel faz de *bāḥar*, "escolher". (2) Evidências de nomes teofóricos que empregam a raiz *bhr* remontam a 1900 a.C. no antigo Oriente Próximo (nomes como Ibar ocorrem em 2Sm 5.15; 1Cr 3.6; 14.5). (3) A idéia veterotestamentária de eleição de Israel não se moveu do âmbito mítico da eleição real divina para a escolha histórica de Israel, porque nas passagens mais antigas de Deuteronômio (10.14-15, 17-18, 21-22; 11.3-7, 10-12) e no salmo 47 Javé é um Deus cósmico ou universal. (4) A idéia de que a eleição dos patriarcas é uma retroprojeção tardia é questionada porque todas as passagens-chave em Deuteronômio (4.32-40; 7.7-8; 14.1-2) ligam a

³⁷ *The Elusive Presence*, 124.

³⁸ *Elements of Old Testament Theology*, 41.

³⁹ *Ibid.*, 42.

⁴⁰ "The Root *bhr*", 20.

eleição de Israel à promessa aos patriarcas. O estudo dos salmos antigos, como o 47, sustentam a prioridade da eleição dos patriarcas.

Shafer foi influenciado pelas idéias de Frank M. Cross a respeito de El ser o Deus dos patriarcas. Cross citou Gênesis 28.10-22 como o exemplo remanescente mais completo do padrão patriarcal de aliança na Bíblia Hebraica.⁴¹

A tese de Shafer é que a antiga raiz *bhr* pode ser associada aos deuses dos patriarcas nas sociedades tribais do antigo Oriente Próximo. Além disso, ele afirmou que os conceitos de povo escolhido em Deuteronômio e Salmos podem ser interpretados como "remanescentes, extensões, desenvolvimentos e/ou revisões de conceitos religiosos patriarcais"⁴² Shafer e Frank Cross criam que o conceito de eleição remonta aos dias em que o patriarca e seu Deus faziam alianças recíprocas. Tais alianças eram condicionais, mas o Deus dos patriarcas era também visto como uma divindade cósmica e agrária que prometia dar a terra aos patriarcas e à sua estirpe. Assim, sobrevivem duas concepções de eleição e aliança desde épocas patriarcais: a condicional e a promissiva (ou incondicional).

Shafer seguiu Cross ao ver uma mudança radical na época salomônica, passando da eleição condicional para o padrão de uma "aliança eterna, incondicional" com a dinastia de Davi. Após a morte de Salomão e a divisão do reino, a antiga idéia de uma eleição condicional aflorou de novo no Norte. A idéia incondicional continuou no Sul.⁴³ Após a queda de Jerusalém em 586 a.C., as tensões entre as duas idéias de eleição continuaram pelos períodos do exílio e do segundo templo.⁴⁴ Shafer usou os salmos 47, 78 e 89 para traçar as tradições patriarcal e davidica em Israel.

A eleição é um tópico importante na última obra de Christoph Barth, *God With Us*.⁴⁵ A eleição dos patriarcas é um elemento básico no credo de Israel. As histórias dos patriarcas são contadas só em Gênesis. Pouco se diz sobre eles em outros livros do Antigo Testamento. A eleição dos pais é, porém, artigo de muitos credos de Israel. Em alguns credos vem em primeiro lugar (Dt 26.5-9; Js 24.2-13; 1Sm 12.8). A criação vem antes dela em Neemias 9.6-31. Os pais são deixados fora de algumas recitações do credo (Dt 32.6-14; Sl 135; 136; Jr 32.17-23). Christoph Barth disse que as partes essenciais do credo eram o êxodo e a dádiva da terra. "Nem a criação nem a eleição dos pais tem a mesma prioridade".⁴⁶

O tópico da eleição dos pais é complementar ao êxodo e à dádiva da terra. Israel não se tornou uma nação antes de sair do Egito (Ez 20.5-6; Os 11.1; 12.9;

⁴¹ Cf. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 244-245; Shafer, *op. cit.*, 36.

⁴² Shafer, *op. cit.*, 30, 33.

⁴³ *Ibid.*, 38-39.

⁴⁴ *Ibid.*, 42.

⁴⁵ 1991.

⁴⁶ *God With Us*, 34.

13.4; Am 3.1). Christoph Barth diz que só foi depois do êxodo que Israel reconheceu descender dos patriarcas. "Essa é a sequência correta também para os leitores modernos."⁴⁷

Ernest Nicholson retomou as questões de eleição e aliança no Antigo Testamento. Ele observou que, desde Wellhausen, o estudo da aliança (ao menos para alguns) havia "escorrido pelo chão, deixando a 'aliança' como um conceito antiquado para o estudante do Antigo Testamento". Ele disse que o debate entre os estudiosos tem possibilitado ver com mais clareza "como era crucial a idéia da aliança no desenvolvimento do que é característico na fé do antigo Israel". A aliança é um tema central e "merece ser recolocada diretamente na pauta dos estudantes do Antigo Testamento".⁴⁸

Nicholson observou que F. Giesebrecht primeiro questionou a idéia de Wellhausen de que a antiga relação de Israel com Javé era uma relação natural —como a de pai e filho. Isso fez Israel semelhante às outras nações na maneira de ver seu relacionamento com seus deuses. Giesebrecht alegou que a relação de Israel era baseada na *história*, não tendo emergido como parte de uma "religião natural".⁴⁹ Desde o início, foi a crença na eleição divina que moldou a direção peculiar. Ela trouxe consigo um exclusivismo agressivo e "uma crença na incomparabilidade de Javé".⁵⁰

B. O vocabulário da eleição

A palavra *bāḥar*, "escolher", é usada em referência à escolha divina dos patriarcas (Ne 9.7); Israel (Dt 4.37; 7.7-8; 10.15; 14.2; SI 105.43; Is 44.1-2; Ez 20.5); Davi (2Sm 6.21; 1Rs 8.16; SI 78.70; 89.3); o lugar de culto (Dt 12.18, 26; 14.25; 15.20; 16.7, 16; 17.8, 10; 18.6; 31.11; Js 9.27; SI 132.13); e sacerdotes (Nm 16.5, 7; 17.5 [heb. 17.20]; Dt 18.5; ISm 2.27-28).

Outros termos hebraicos são usados para expressar a idéia de eleição no Antigo Testamento. A palavra *qāra'*, "chamar", é usada em relação a Abraão em Isaías 51.2 (cf. Gn 12.1-3), a Samuel (1Sm 3.4-21) e a muitos profetas. A palavra *yāda'*, "conhecer", é empregada no sentido de "escolher" ou "elegger" em Gênesis 18.19 e Amós 3.2.

Herbert Huffmon demonstrou que palavras mesopotâmicas equivalentes a *yāda'*, "conhecer", são empregadas na literatura do antigo Oriente Próximo para

⁴⁷ *Ibid.*, 39.

⁴⁸ *God and His People*, v.

⁴⁹ *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes*, 25.

⁵⁰ Nicholson, *op. cit.*, 23.

indicar o reconhecimento legal mútuo por parte do suserano e do vassalo.⁵¹ Num texto se diz a Assurbanipal: "Tu és o rei a quem o(s) deus(es) conhece(m)". Huffmon encontrou paralelos a esse linguajar nas referências do Antigo Testamento a Abraão (Gn 18.19); Moisés (Êx 33.12, 17); Ciro (Is 45.3-4); Davi (2Sm 7.20); 1Cr 17.18); Jeremias (1.5) e Israel (Am 3.2; Os 13.4-5).

A palavra *bādal*, "separar" ou "pôr à parte" no sentido de Deus separar Israel das nações é usada para indicar eleição em Levítico 20.24; Números 8.14; 16.9; Deuteronômio 10.8. A palavra *māša'*, "encontrado", é usado com o sentido de "eleição" em Deuteronômio 32.10; Salmo 89.21; Oséias 9.10; e o termo *lāqah*, "tomar", é usado em Êxodo 6.7 e Deuteronômio 4.34. Os termos "amor" e "ódio" em Gênesis 29.31 e Malaquias 1.2-3 são termos de "eleição".⁵²

C. As objeções à eleição

Podemos ver pelo uso desses termos que a idéia de que Deus escolheu ou elegeu os patriarcas e Israel está incutida no Antigo Testamento. Mas a idéia nem sempre foi devidamente compreendida por aqueles que eram "chamados". Os profetas do pós-exílio raramente mencionavam o conceito e, quando o faziam, em geral pronunciavam julgamento contra os "escolhidos" por rejeitarem seu chamado. A partir de seu chamado, Israel com freqüência chegava a conclusões contrárias ao verdadeiro entendimento do amor de Deus —a base de seu chamado. Jacob disse: "Eles se obstinavam num exclusivismo rígido, interpretando sua eleição, que se tornara uma concepção enrijecida, como dever de odiar e questão de orgulho".⁵³

Amós viu que Israel interpretava mal a eleição como privilégio sem responsabilidade. A maioria dos contemporâneos de Amós confundia eleição com privilégio e favoritismo. "Eles pareciam sentir que se Deus os havia escolhido, precisava amá-los mais que a todos os outros; assim, podiam contar mais com bênçãos de Deus e menos com o seu julgamento severo".⁵⁴ Deuteronômio 9 condenava com vigor o pecado fatal do orgulho. A doutrina veterotestamentária da eleição não dá lugar ao orgulho. Quando alguém começa a usar o termo "escolher", surgem de imediato as idéias de exclusividade, arbitrariedade, favoritismo ou privilégio especial.

Norman Snaith disse que há uma exclusividade no amor de Deus. A idéia de eleição faz parte da "ofensa do evangelho" desde tempos muito remotos. Talvez

⁵¹ "The Treaty Background of Hebrew *Yada*", 31-37.

⁵² Ralph L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC 32, 305.

⁵³ *Theology of the Old Testament*, 111, 204.

⁵⁴ Ralph L. Smith, *Amos*, 100.

não gostemos da palavra "escolhido" ou de sua companheira, "eleição". A eleição e a escolha podem-nos ser detestáveis, "mas elas estão firmemente incutidas no Antigo e no Novo Testamento".⁵⁵

Celsus fez forte oposição à doutrina veterotestamentária de eleição. Em caricatura, ele disse:

Judeus e cristãos parecem-me um exército de morcegos ou formigas que sai de seu esconderijo, ou como sapos que se postam num brejo, ou vermes que se encontram no canto do monte de estrume dizendo um para o outro: "Para nós Deus revela e proclama tudo. Ele não se importa com o resto do mundo; somos os únicos seres com quem ele se relaciona [...] Tudo é sujeitado a nós: a terra, a água, o ar, as estrelas. Porque aconteceu de alguns de nós ter pecado, Deus mesmo virá ou enviará o próprio Filho para destruir o perverso com fogo e para nos dar participação na vida eterna."⁵⁶

Em 1945 Paul Scherer, pastor da Evangelical Lutheran Church of the Holy Trinity e professor de homilética no Union Seminary em Nova York, usou uma linguagem chocante para repreender os judeus. Sua percepção do entendimento que tinham da eleição era que os judeus pensavam que o propósito de Deus na história era beneficiá-los, quando na realidade era manifestar sua glória e estabelecer seu reino sobre a terra. Scherer observou que "por todo o Antigo Testamento e entrando pelo Novo, Israel é tratado como uma nação eleita".⁵⁷ A Bíblia insiste que tudo o que ocorreu, seja o que for, não ocorreu só por eles. "Isso livra o céu de uma grande dose de responsabilidade e a lança onde deve!"⁵⁸

Richard L. Rubenstein, um judeu moderno, fez objeção à doutrina da eleição. Depois de Auschwitz, os judeus

... jamais poderão voltar a crer com integridade no Deus que exerce controle providencial sobre os interesses humanos; o que ocorreu foi tão monstruoso que não pode ser conciliado por meio das técnicas comuns de teodicéia com a existência de um Deus como esse, apesar das convicções da fé bíblica. Depois de Auschwitz, crer na providência no sentido tradicional é imoral, bem como impossível, uma vez que torna Deus um cúmplice de Hitler, desejando deliberadamente a matança do povo escolhido, sem nenhuma outra razão, senão o crime de ter sido escolhido.⁵⁹

⁵⁵ *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 139.

⁵⁶ Citado por Cullmann, *Christ and Time*, 28.

⁵⁷ *Event in Eternity*, 193.

⁵⁸ *Ibid.*, 194.

⁵⁹ *After Auschwitz*, citado por Alan T. Davies, *Anti-Semitism and the Christian Mind*, 36.

Rubenstein escreveu que muitos israelitas modernos rejeitam por completo a teologia da aliança. Ele diz que embora a religião bíblica faça parte da herança de todo judeu, "muitos israelenses crêem tão pouco no Deus da Bíblia quanto os gregos contemporâneos crêem nos deuses homéricos. Israel tornou-se realidade quando os judeus pararam de aguardar a intervenção divina e tomaram a história nas mãos".⁶⁰ Em seu livro, *My Brother Paul*, Rubenstein disse: "Sob a luz da história objetiva, nenhuma posição religiosa pode ser privilegiada".⁶¹

Gordon D. Kaufman da Harvard Divinity School pronunciou a acusação de que Deus era injusto e parcial quando se revelava em Jesus Cristo a alguns e não a outros. O argumento é que, em princípio, a verdade, em especial a verdade acerca da realidade última, deve estar disponível a todos. Um Deus que exerce favoritismo nesses moldes dificilmente seria considerado amoroso, mesmo um pai humano sabe que é errado fazer discriminação sem justificativa entre seus filhos.

Kaufman disse em sua *Systematic Theology* que essas críticas comuns são manifestamente plausíveis; mas um exame detido revela serem demasiado enganosas, pois ninguém de fato crê que todas as pessoas têm igual acesso à verdade e à realidade. A verdade que podemos ou vamos conhecer é condicionada por fatores históricos e psicológicos entre outros. Nem todas as pessoas têm a mesma oportunidade de conhecer a verdade que Platão ou Einstein ensinaram por causa de fatos históricos ou circunstanciais.

A verdade conhecida e cognoscível é sempre relativa à situação histórica do conhecedor. A alegação cristã, portanto, de que Deus revelou-se especialmente pelo desenvolvimento histórico de uma comunidade, começando na antiguidade remota e desabrochando por fim numa igreja universal, pode não implicar escândalo algum.⁶²

G. Ernest Wright disse que as respostas às objeções à eleição são óbvias. Israel pagou um terrível preço por sua eleição. A história de Israel fala de si mesma numa narrativa sórdida, triste. Quando Israel alegava ser o povo escolhido, dava a única explicação possível para ter sido libertado do Egito. É uma parte da explicação israelita de sua origem, não uma idéia tardia. "Escritores posteriores tomaram por certa a questão e a entenderam como a suprema manifestação da graça divina".⁶³

⁶⁰ Prefácio a Davies, *op. cit.*, 12.

⁶¹ *My Brother Paul*, 21.

⁶² *Systematic Theology*, 14.

⁶³ *The Old Testament Against Its Environment*, 50.

D. O propósito da eleição

O Antigo Testamento alega que Deus escolheu Israel como seu povo especial. Será que ele nos diz por que a escolheu? Sim e não. Algumas partes do Antigo Testamento parecem deixar a resposta a essa pergunta no âmbito do mistério, e estudiosos modernos têm considerado o mistério da eleição. O poeta A. E. Housman escreveu certa vez: "Que estranho/ Deus/ escolher/ os judeus".⁶⁴

Norman Snaith disse que talvez não consigamos responder a essa pergunta, mas o ensino está ali, claro o bastante. Por que é escolhido este e não aquele? "Não temos resposta. Calvino tentou encontrar a resposta para as duas partes da questão, e sua resposta foi a predestinação. Lutero disse que Calvino errou porque tentou escalar a majestade de Deus. A primeira parte da pergunta (por que um é escolhido?) pode ser respondida. Deus escolheu esse porque o amava".⁶⁵ Snaith não tinha resposta satisfatória para a segunda parte de sua pergunta: por que Deus não escolheu alguns?

Algumas partes do Antigo Testamento respondem que Israel foi escolhido para ser uma bênção para as nações. A única pressuposição lógica é que a eleição de Israel deve de algum modo ser a resposta para a sina da humanidade. O profeta, portanto, não está elaborando nem aprofundando uma doutrina recém inventada quando proclama que Deus chamou Israel para ser "luz para os gentios" (Is 42.5-7). Talvez se deva notar que é Israel, o remanescente que sobreviveu do antigo Israel, que será a luz para os gentios. A eleição de Israel não era o que Celsus imaginou. A liberdade e o privilégio conferidos pela eleição eram limitados pelos propósitos independentes de Deus.

H. H. Rowley observou que o Antigo Testamento alerta Israel de que não foi escolhido por sua bondade ou grandeza (Dt 7.7-8; 9.4-6). A doutrina da eleição cria um drama irreal. "Se Deus escolhe os dignos, então questiona-se sua graça; se ele escolhe os indignos, então questiona-se sua justiça."⁶⁶ Rowley pensou que a consideração teleológica da eleição resolve o problema. O propósito de Deus na eleição era a revelação e o serviço.⁶⁷

A eleição de Israel, portanto, não foi baseada no mérito, mas na graça misteriosa de Deus; e sua realidade é confirmada no êxodo do Egito. No exílio babilônico, pelo menos um profeta compreendeu que Deus escolheu Israel para ser uma luz para as nações e o instrumento de "seus propósitos redentores universais".⁶⁸

⁶⁴ Citado por Scherer, *op. cit.*, 194.

⁶⁵ Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 139.

⁶⁶ *The Biblical Doctrine of Election*, 39.

⁶⁷ *Ibid.*, 39, 54-68.

⁶⁸ Wright, *God Who Acts*, 20.

William LaSor disse que a doutrina bíblica da eleição é muito mal compreendida. Uma concepção comum é que Deus escolhe algumas pessoas e lhes dá passe livre para o céu, consignando o restante ao inferno. Não se faz nenhuma tentativa de compreender a pessoa, o caráter ou o propósito de Deus na eleição.⁶⁹ "O 'eleito' é uma pessoa ou comunidade de pessoas a quem Deus deu ou dá uma revelação especial, e por meio de quem Deus revelar-se-á a outras nações ou pessoas [...] A eleição no sentido bíblico sempre possui um propósito de missão [...] A eleição jamais é um fim em si; sempre visa a um fim."⁷⁰ As palavras *bāḥar* e *eklegomai* são positivas e não expressam o sentido de rejeição do que não é escolhido. Elas destacam a idéia de seleção ou preferência sem nenhuma explicação de reprovação.⁷¹

A base da eleição no Antigo Testamento é a soberania de Deus. Jeremias retratou Deus como o oleiro com poder absoluto de transformar o barro em qualquer vaso desejado. Mas na mesma passagem Deus reserva o direito de "arrepender-se", caso uma nação se converta (Jr 18.1-6). LaSor disse: "Nenhuma declaração da doutrina da soberania de Deus pode destruir sua soberania".⁷² Deus não é impulsivo. Sua vontade e todo propósito incluem sua sabedoria e seu amor.

Ao lado da verdade da soberania de Deus deve-se colocar o ensino bíblico de que o homem foi criado "por um pouco, menor do que Deus" (Sl 8.5). Cada pessoa possui uma vontade e é completamente responsável pelas decisões pessoais. As pessoas podem ser "eleitas, mas ainda devem clamar ao nome do Senhor para serem salvas (Jl 2.32; Mt 3.5). As pessoas não são meros fantoches, mas Deus é bondoso e longânimo (Êx 34.6-7).

Por que Deus escolheu Abraão em vez de Harã (Gn 11.27)? O Antigo Testamento não responde a essa pergunta. Christoph Barth disse que Deus não precisa explicar os motivos de suas decisões. Ele tem livre escolha. Deus, é claro, tem motivos para fazer o que faz; mas a base ou os motivos de sua escolha não estão nas pessoas ou objetos escolhidos, mas em seu propósito.⁷³ Deus não escolheu os pais ou Israel porque fossem bons ou fiéis.

Que dizer dos não eleitos? Se os eleitos são privilegiados, os não eleitos seriam desprivilegiados? Eles podem ser privilegiados, mas não no mesmo sentido dos eleitos. Christoph Barth disse: "Eles têm função própria e não são colocados sob uma luz especialmente má. Eles não são necessariamente recusados, rejeitados ou amaldiçoados por Deus. Eles têm um lugar em seu plano".⁷⁴

⁶⁹ *The Truth About Armageddon*, 36.

⁷⁰ *Ibid.*, 41-42.

⁷¹ *Ibid.*, 37.

⁷² *Ibid.*, 43.

⁷³ *God With Us*, 41.

⁷⁴ *Ibid.*, 44.

A eleição é parte vital do material bíblico. Porque Deus amou ao mundo, escolheu Abraão e alguns de seus descendentes para ser um reino de sacerdotes e uma luz para as nações de sua graça salvadora.

17. Eu serei o vosso Deus (aliança)

A. Tendências recentes no estudo da aliança

A palavra hebraica *bērit* "aliança", é importante no Antigo Testamento, mas, junto com o termo que significa "eleição", tem tido uma carreira teológica instável. Às vezes tem estampado o nome numa escola inteira de pensamento teológico, enquanto outras vezes é quase completamente alijada das discussões teológicas regulares —embora as duas partes de nossa Bíblia carreguem a palavra no título.

O termo *aliança* é usado de modo desigual no Antigo Testamento. Partes do Antigo Testamento (Dt) fazem uso amplo do termo, enquanto os profetas pré-exílicos e a Literatura de Sabedoria o empregam raramente. Entretanto, a importância desse conceito não depende do lugar e da frequência com que o termo *berit* é usado.

1) *Interesse renovado na aliança (Eichrodt e Albright)*. Estudiosos do Antigo Testamento de épocas mais remotas, como Oehler⁷⁵ e Wellhausen⁷⁶ discutiram a aliança, mas não a tornaram centro de sua apresentação dos dados do Antigo Testamento. De fato, Wellhausen ensinou que a aliança no antigo Israel era um "laço natural" entre Israel e Javé, como a de pai e filho. Ela não se baseava na observância das condições de um pacto. Significava "socorro" de Deus a Israel, com frequência em tempos de guerra. O nome Israel significa "El batalha", de acordo com Wellhausen.⁷⁷

A idéia da antiga aliança era um "socorro" de Deus em todas as ocasiões, "não 'salvação' no sentido teológico. O perdão de pecados era uma questão de importância secundária".⁷⁸ Wellhausen podia dizer isso porque não cria que a legislação sacerdotal que tratava do problema do pecado fosse mosaica. A Torá sacerdotal não teria surgido antes da época de Esdras.⁷⁹

⁷⁵ *Theology of the Old Testament*, 175-178.

⁷⁶ *Prolegomena*, 417-419.

⁷⁷ *Ibid.*, 434.

⁷⁸ *Ibid.*, 469.

⁷⁹ *Ibid.*, 438.

Entretanto, os profetas do século VIII, com sua ênfase na justiça de Deus e sua exigência de justiça social, fez Wellhausen ver uma transição de uma aliança como laço natural para uma como pacto ou tratado. Os mandamentos eram entendidos como exigências ou condições das quais dependia a relação contínua entre Javé e Israel.⁸⁰ O laço natural entre Javé e Israel fora cortado.

Muitos estudiosos aceitaram as idéias de Wellhausen sobre a aliança e consideraram a questão resolvida. Por um tempo, houve pouco debate entre eles sobre o assunto. Em 1900, F. Giesebrecht publicou sua influente monografia, *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes*, em que questionava a antiga teoria do "laço natural" da aliança concebida por Wellhausen. Giesebrecht alegou que a relação de Israel com Javé era historicamente fundamentada e *não* havia emergido, como no caso das chamadas religiões "naturais".⁸¹

Antes de 1933 ninguém escreveu uma teologia do Antigo Testamento fazendo da aliança seu tema central. Walther Eichrodt foi o primeiro estudioso do Antigo Testamento a escrever uma teologia do Antigo Testamento em torno do tema central da aliança. Eichrodt disse:

O conceito da aliança recebeu essa posição central no pensamento religioso do AT, de modo que, trabalhando de dentro para fora a partir dele, a unidade estrutural da mensagem do AT pode tornar-se visível de maneira mais imediata [...] Pois o conceito de aliança abriga a convicção mais fundamental de Israel, a saber, sua consciência de uma relação singular com Deus. O ponto crucial não é —como uma crítica excessivamente ingênua parece pensar— a ocorrência ou ausência da palavra hebraica *berit*, mas o fato de que todas as declarações cruciais de fé no AT repousam no pressuposto, explícito ou não, de que um ato voluntário de Deus na história elevou Israel à dignidade sem igual de Povo de Deus, no qual sua natureza e propósito deviam ser manifestos. O termo "aliança" em si, portanto, é, por assim dizer, só a palavra-chave para uma certeza muito mais abrangente que formava um estrato muito profundo dos fundamentos da fé israelita, sem o qual, aliás, Israel jamais seria Israel. Como que para resumir a ação de Deus na história, "aliança" não é um conceito dogmático com cujo auxílio se possa desenvolver um "corpo de doutrina", mas a *descrição típica de um processo vivo* que começou num tempo e espaço definido e que foi designado para tornar manifesta a realidade divina bem singular em toda a história da religião. As referências a esse processo vivo em cada capítulo desta obra não passarão despercebidos ao leitor atento.⁸²

⁸⁰ Veja Nicholson, "Israelite Religion in the Pre-exilic Period", 3.

⁸¹ Giesebrecht, 25; veja Nicholson, *God and His People*, 23.

⁸² *Theology of the Old Testament I*, 17-18.

W. F. Albright concordou com a idéia de que a aliança domina toda a vida religiosa de Israel e que a idéia está presente muitas vezes quando o termo *bērît* não ocorre. No prefácio à segunda edição de *From the Stone Age to Christianity*, Albright disse que embora na primeira edição do livro tivesse destacado brevemente a origem pré-mosaica da aliança entre Deus e Israel, não havia reconhecido que o conceito de aliança

... domina toda a vida religiosa de Israel em tal medida, que a aparente posição extremada de W. Eichrodt é plenamente justificada. Não podemos compreender a religião, organização política ou a instituição dos Profetas dos israelitas sem reconhecer a importância da "Aliança". A palavra em si aparece como uma incorporação de origem semita nos séculos XV a XII na Síria e no Egito e remonta claramente aos primeiros períodos de Israel.⁸³

2) *Paralelos à aliança veterotestamentária nos tratados do antigo Oriente Próximo.* E. Bikerman parece ter sido o primeiro estudioso a perceber a possível analogia entre os tratados dos reis hititas e seus vassalos e a relação de aliança entre Javé e Israel.⁸⁴

George Mendenhall seguiu a opinião de Bikerman e afirmou que a fórmula do tratado hitita foi uma fonte primitiva da idéia veterotestamentária de aliança.⁸⁵ Mendenhall afirmou que as tribos de Israel não estavam unidas por laços de sangue, mas por uma aliança baseada na religião e moldada de acordo com os tratados de suserania pelos quais o grande rei hitita obrigava seus vassalos a serem fiéis e obedientes a ele.⁸⁶

Mendenhall cria que esse tipo de tratado internacional (ou aliança) proveio somente do império hitita (1450-1200 a.C.) na época aproximada do início do povo de Israel. Isso fez a fórmula da aliança no Antigo Testamento datar do período mosaico.⁸⁷

O principal propósito do tratado de suserania era estabelecer uma firme relação entre o suserano e seu vassalo, incluindo-se o apoio militar do suserano. Entretanto, os interesses dos suserano eram dominantes. Sua forma era unilateral. As estipulações eram obrigatórias só da parte do vassalo, embora um prólogo muitas vezes relatasse atos benevolentes do suserano em favor do vassalo.

⁸³ *From the Stone Age to Christianity*, 16.

⁸⁴ "Couper une alliance", 133-156; veja também E. W. Nicholson, *God and His People*, 57.

⁸⁵ *Law and Covenant in Israel*, 24-27.

⁸⁶ *Ibid.*, 25-26.

⁸⁷ Ainda que os hititas usassem a forma de tratado de suserania, é provável que não lhe tenham dado origem. Ela parece ter sido propriedade comum de alguns estados e povos no segundo milênio a.C., sendo conhecida e usada por povos muito posteriores. Veja J. J. Roberts, "Ancient Near Eastern Environment", em *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Knight e Tucker, 93-94.

Os hititas ou babilônios não possuíam uma palavra que traduzisse contrato ou aliança, mas ambos usavam uma frase que significava "votos e compromissos". As obrigações específicas impostas ao vassalo eram chamadas "palavras" do soberano.⁸⁸

Quando os impérios voltaram a prosperar, em especial a Assíria, a estrutura do tratado ou aliança pela qual obrigavam seus vassalos era inteiramente diferente. Mesmo em Israel, a fórmula mais antiga de aliança já não era de amplo conhecimento após a monarquia unida. Assim, a idéia de aliança em Israel deve ter sido antiga.⁸⁹

Mendenhall concordava com V. Korosec em que seis elementos das alianças hititas têm paralelos na fórmula da aliança do Sinai no Antigo Testamento. Os seis elementos são: (1) um preâmbulo, a identificação do grande rei (cf. Êx 20: "Eu sou Javé, teu Deus"); (2) o prólogo histórico; (3) as estipulações (cf. as "dez palavras"); (4) depósito de uma cópia do tratado no templo do suserano e do vassalo; (5) a lista de deuses como testemunhas; e (6) as maldições e bênçãos (cf. Dt 28). A motivação para a obediência do vassalo não é o poder do rei, mas as maldições e bênçãos impostas pelos deuses.

Os clãs que saíram do Egito eram de diferentes formações, incluindo uma multidão mista. No Sinai foram transformados numa nova comunidade por uma aliança. O texto dessa aliança era o Decálogo (Êx 34.28; Dt 4.13; 9.9). Israel não se comprometeu com Moisés, mas com Javé. Moisés foi o mediador da aliança. Mendenhall cria que a aliança foi o fator que unificou as tribos de Israel quando tomaram a terra dos reis cananeus.

Em 1963,⁹⁰ Dennis McCarthy publicou seu "Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Orient Documents and in the Old Testament". McCarthy traduziu muitos tratados hititas e assírios e os comparou com algumas passagens do Antigo Testamento. McCarthy concluiu em 1963 que a fórmula da aliança israelita lembrava a do tratado hitita; mas também disse que não podemos nos assegurar de que a fórmula em Israel remonta ao segundo milênio. "Simplesmente não sabemos qual pode ter sido a prática no que diz respeito a tratados de c. 1200-850 a.C.". ⁹¹

Em 1972 Dennins McCarthy realizou um estudo completo das opiniões de estudiosos sobre a aliança veterotestamentária. Ele concordou com Mendenhall em que a evidência do uso israelita da fórmula de tratado "para descrever seu relacionamento especial com Javé é irrefutável".⁹² Entretanto, ele foi muito mais

⁸⁸ Mendenhall, *op. cit.*, 31.

⁸⁹ *Ibid.*, 30-31.

⁹⁰ Rev. 1978.

⁹¹ McCarthy, "Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Orient Documents and in the Old Testament", 174.

⁹² *Old Testament Covenant*, 14.

cauteloso que Mendenhall no uso da forma literária para defender uma data remota para passagens do Antigo Testamento que usam fórmulas de tratado. McCarthy também rejeitou a idéia de Mendenhall de que Israel foi formado pelos camponeses rebeldes de Canaã, não por clãs israelitas que invadiram a Palestina pelo deserto. Ele disse que essa reconstrução de Mendenhall "é interessante, mas dificilmente bem-sucedida. São simplesmente muitas as evidências que fazem dos hebreus, antes de sua entrada na Palestina, algo como nômades".⁹³

Já em 1930 Martin Noth apresentou uma idéia, semelhante à de Mendenhall, de sociedade tribal israelita formada por uma aliança. Noth alegou que o povo a quem as leis do Antigo Testamento foram dadas constituía uma união sagrada de doze tribos a que ele chamou anficionia. Essa anficionia constituiu Israel, o povo de Deus, contra os cananeus.

Noth disse que a confederação de doze tribos atribuía seu relacionamento com Javé, bem como a própria existência dela, à experiência singular de uma aliança feita entre Javé e Israel. A anficionia também remontava sua entrada pessoal num relacionamento entre Deus e o povo a uma imagem tomada de um tipo de acordo judicial humano chamado aliança.⁹⁴ Martin Noth, em sua idéia da aliança como a base de Israel, foi em grande parte influenciado pelo livro de Max Weber, *Ancient Judaism*.⁹⁵

A tese de Noth foi apresentada de maneira tão competente e persuasiva, que quase se tornou consenso acadêmico. Entretanto, em anos recentes, tem-se tornado "o alvo de uma verdadeira barragem de crítica da parte de estudiosos que negam que tal anficionia [...] tenha existido algum dia e que, em alguns casos, chegam a negar que a própria noção de aliança tenha sido determinante em Israel até data muito posterior".⁹⁶

3) *Crítica de paralelos entre a aliança e os tratados*. Em 1962 H. M. Orlinsky⁹⁷ indicou que "anficionia" não era um nome adequado para o Israel pré-monárquico. As tribos eram muito independentes; não há indícios de um governo central ou de um complexo cultural central. Outros críticos precoces da teoria de Noth foram Roland de Vaux,⁹⁸ A. D. H. Mayes⁹⁹ e C. H. J. de Geus.¹⁰⁰

G. W. Anderson analisou toda a hipótese de anficionia e rejeitou grande parte dela. Ele não encontrou indícios em favor do nome "anficionia" no Antigo Testamento e poucos indícios para sustentar o número *doze* para a liga tribal no

⁹³ *Ibid.*, 22.

⁹⁴ "Das System der Zwölf Stämme Israels"; veja também Noth, *The History of Israel*, 85-109.

⁹⁵ Veja uma análise da obra de Weber em Nicholson, *God and his People*, 38-43.

⁹⁶ Bright, *Covenant and Promise*, 33.

⁹⁷ "The Tribal System of Israel", *Oriens Antiquus* 1, 11-20.

⁹⁸ *The Early History of Israel*, 695-715.

⁹⁹ *Israel in the Period of the Judges*.

¹⁰⁰ *The Tribes of Israel*, cap. 2.

Antigo Testamento. Poucos indícios sustentam a importância do santuário central no período pré-monárquico.¹⁰¹ Anderson negou as teorias de Noth e argumentou que a base para a unidade das tribos de Israel no período de assentamento não estava tanto no que aconteceu depois de entrarem na terra, mas no que aconteceu antes de entrarem em Canaã —a saber, a aliança do Sinai. Anderson disse:

Parece natural, portanto, buscar o estabelecimento dessa unidade, não na emergência de uma anfictionia em solo cananeu na esteira de uma invasão, mas, antes, onde tanta tradição israelita antiga nos levaria a esperar encontrá-lo: no período antes do estabelecimento e, mais especificamente, no estabelecimento da aliança do Sinai entre Javé e as tribos israelitas.¹⁰²

Anderson ainda afirmou: "Procurar o estabelecimento dessa unidade em outra parte que não na instituição da aliança do Sinai é desconsiderar o testemunho da tradição nos interesses de conjecturas transportadas pelo ar".¹⁰³

Depois de reconhecer algumas objeções expressadas por estudiosos acerca do tratado de suserania e da data remota para a aliança do Sinai, John Bright continuou sustentando aquela idéia. Ele disse:

A noção de uma aliança firmada entre Deus e o povo parece claramente anteceder o mais antigo dos profetas, e presume-se que era muito mais antiga ainda [...] Podemos crer com alguma confiança que Israel de fato surgiu como uma confederação sagrada formada em aliança com Javé e que essa aliança seguiu em geral o padrão daqueles tratados de soberania que nos são conhecidos nos textos do segundo milênio a.C.¹⁰⁴

Bright concluiu que a idéia de que Israel emergiu da história como uma liga de aliança sagrada harmoniza-se melhor com as evidências bíblicas. "Só assim, aliás, pode-se compreender o Israel mais antigo".¹⁰⁵

Robert Davidson perguntou: "É possível sustentar a tese de que a aliança, moldada segundo a fórmula de tratado, desempenhou um papel importante e, talvez, decisivo, na formação de Israel em termos ou religiosos ou sociológicos? Ou precisamos concordar (com Nicholson) que "[...] na realidade tem gerado pouco valor permanente?"¹⁰⁶

¹⁰¹ "Israel" Amphictyony" em *Translating and Understanding the Old Testament*, ed. Frank e Reed, 138, 141.

¹⁰² *Ibid.*, 149.

¹⁰³ *Ibid.*, 150.

¹⁰⁴ *Covenant and Promise*, 43.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 36.

¹⁰⁶ "Covenant Ideology in Ancient Israel", em *The World of Ancient Israel*, ed. R. E. Clements, 332.

Os motivos pelos quais Nicholson conclui que os paralelos aos tratados de suserania "renderam pouco do que seja valioso são: primeiro, Deuteronômio não é um documento legal no sentido em que são os tratados. Segundo, não é um tratado em sua apresentação: antes, é um discurso de despedida de Moisés. Terceiro, suas leis tratam de muitos assuntos não estritamente pertinentes à relação suserano—vassalo. Quarto, o fato de Deuteronômio conter dois prólogos não se assemelha a nada encontrado em tratados. Quinto, visivelmente ausente é a designação de "Javé como Rei".¹⁰⁷

Nicholson levantou outra questão importante: tal analogia para o relacionamento deles com Deus teria algum apelo de natureza adequada ou desejável, especialmente quando suseranos assírios haviam sujeitado e pilhado a terra e o povo? Apesar do fato de os tratados referirem-se ao "amor" do suserano pelo vassalo e do vassalo pelo suserano, as relações entre suseranos e vassalos raramente eram de amor.

Vassalos, via de regra, não "amam" os que os conquistaram, subjugaram e dominaram [...] Dizer aos israelitas que Javé os "ama" do mesmo modo que os suseranos (e.g. Assurbanipal ou Nabucodonosor) "amam" seus vassalos e que eles devem "amar" Javé como os vassalos amam seus suseranos com certeza seria uma descrição bizarra do amor de Javé.¹⁰⁸

Nicholson apresentou alguns argumentos de peso contra o uso de paralelos aos tratados de suserania para interpretar a aliança do Sinai. Ainda pode ser verdade que o modelo da aliança de Israel com Javé fosse baseado numa analogia política. O modelo matrimonial da aliança não começou antes da época de Oséias.

Duas obras muito importantes de Perlitt e Kutsch pareceram voltar a direção dos estudiosos da "fórmula de tratado" da aliança para a "idéia teológica". Perlitt datou a idéia "plenamente desenvolvida" da aliança entre Javé e Israel no período pós-exílico. Discutiremos essas duas obras com mais detalhes na próxima seção, "O significado de *bērit*".

Em 1984 W. J. Dumbrell construiu uma teologia bíblica abrangente em torno da idéia da aliança.¹⁰⁹ Os cinco principais capítulos do livro centram-se em promessas específicas da aliança (Noé, Abraão, Sinai, Davi e a "nova" aliança). Um breve epílogo trata dos desdobramentos do pós-exílio. Dumbrell viu a "aliança" implícita mesmo no relato da criação.

¹⁰⁷ *God and His People*, 71.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 78-79.

¹⁰⁹ *Covenant and Creation*.

Israel não conseguiu cumprir as condições da aliança e assim obter a plena realização das promessas da aliança, o que levou à esperança escatológica de uma nova aliança. Toda escatologia é colocada sob a expectativa inclusiva dessa nova aliança, que ainda não foi completamente cumprida. A obra de Dumbrell representa um constructo teológico ligado à teologia "federal" de Coceio, do século XVII, encontrando na Bíblia a idéia de "uma aliança" sob diferentes dispensações.¹¹⁰

Em 1985 T. E. McComiskey da Trinity Evangelical Divinity School publicou um argumento semelhante em favor de uma história da redenção estruturada pela aliança. McComiskey viu dois tipos de aliança no Antigo Testamento: promissiva e administrativa. No Antigo Testamento há duas alianças promissivas: a abraâmica e a davídica. A aliança promissiva declara e garante o elemento da promessa. Ela é incondicional. Seu significado jamais falta, embora o linguajar possa ser reinterpretado.¹¹¹

Três alianças administrativas no Antigo Testamento são a aliança da circuncisão, a aliança mosaica e a nova aliança. As alianças administrativas apresentam estipulações de obediência e, exceto no caso da aliança da circuncisão, explicam os elementos da promessa no âmbito das economias governadas.¹¹² McComiskey fez distinção entre a promessa incondicional, para todos os tempos, e as alianças administrativas, que se aplicam somente numa categoria temporária.

B. O significado de *bērît*

Desde 1944 desenvolve-se entre os estudiosos do Antigo Testamento um vivo debate em torno do significado da palavra *bērît*, "aliança". Naquele ano, Joachim Begrich publicou seu agora famoso artigo em que afirmava que *bērît* referia-se a um relacionamento entre duas partes desiguais, pelo qual o mais forte dava ao mais fraco a garantia de comportamento amigável e proteção. Só o mais forte era obrigado pela aliança. O mais fraco permanecia completamente passivo. Begrich cria que a aliança de Deus com Israel era na origem uma aliança de promessa e garantia. Foi só depois que Israel estabeleceu-se em Canaã e adotou concepções cananéias de lei, que a *bērît* de doação passou para uma *bērît* contratual, com obrigações de ambas as partes.¹¹³

A palavra *bērît* é usada no Antigo Testamento num sentido secular de acordos entre indivíduos (Gn 21.22-24; 26.23-33; ISm 18.3; 23.18); entre estados e

¹¹⁰ Veja uma análise de R. E. Clements em *Expository Times* 96 (1985), 345.

¹¹¹ *The Covenants of Promise*, 140-144, 223-231.

¹¹² *Ibid.*, 140.

¹¹³ Veja Joachim Begrich, "*berit*, Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform", 1-11.

seus representantes (1Rs 5.1-12; 15.19; 20.34); entre reis e seus súditos (2Sm 5.3; 2Rs 11.17); e entre marido e esposa (Ez 16.8; Ml 2.14; Pv 2.17). É também empregada no sentido figurado de aliança entre pessoas e animais (Jó 5.23; 41.1-4), pessoas e pedras (Jó 5.23), uma pessoa e seus olhos (Jó 31.1) e entre uma pessoa e a morte (Is 28.15-18).

"Aliança", *bērît*, ocorre cerca de 275 vezes no Antigo Testamento, sendo encontrada em todos os livros, exceto em Rute, Ester, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Lamentações, Joel, Obadias, Jonas, Miquéias, Naum, Habacuque e Ageu. Aparece cerca de 80 vezes no Pentateuco, 70 vezes no Profetas Anteriores, 75 vezes nos Profetas Posteriores e 60 vezes nos Escritos.

Alfred Jepsen concordou que *bērît* carregava a idéia de garantia da parte do mais forte para o mais fraco. Jepsen insistiu que a aliança entre Deus e Israel jamais foi compreendida em bases legais ou contratuais. Nenhuma obrigação jamais foi imposta a Israel, exceto a de renunciar ao culto de outros deuses. Essa era uma "obrigação moral", não uma lei.¹¹⁴

Ernst Kutsch conduziu um estudo completo dos contextos dos vários usos da palavra *berit* no Antigo Testamento. Ele concluiu que o significado básico da palavra *bērît* era "obrigação". Ela jamais significa relacionamento, união ou aliança, mas sempre uma obrigação. Às vezes a pessoa assumia a obrigação sem esperar um retorno. Às vezes a obrigação era imposta sobre o outro, sem que a primeira parte assumisse uma obrigação.¹¹⁵

Lothar Perlitt atacou a abordagem da crítica da forma de Mendenhall e toda a abordagem das religiões comparadas no estudo *bērît*. Perlitt insistiu, contra Eichrodt, que a teologia da aliança deve estar atada de maneira inseparável com o uso real do termo *bērît*. Perlitt reverteu a velha concepção de Wellhausen de que todas as referências a *bērît* no Antigo Testamento são tardias — não anteriores ao material deuterônômico. Cada menção de uma *bērît* nos relatos do Sinai é eliminada por procedimentos crítico-literários. Para Perlitt, o relato da *bērît* de Javé com Abraão em Gênesis 15 em sua forma presente era um antigo documento deuterônômico a ser datado no início do século VII.¹¹⁶

J. J. Roberts viu as discussões de Kutsch e Perlitt como um retorno a uma discussão estreita, baseada na Bíblia, em torno da aliança sobre um simples estudo sintático de uma única palavra hebraica. Roberts pensava que a rejeição de dados

¹¹⁴ Veja A. Jepsen, *Berith, Ein Beitrag zur Theologie der Exilzeit*, 161-179.

¹¹⁵ *Verheissung und Gesetz*; cf. THAT I [1971], 339-352.

¹¹⁶ *Bundestheologie im Alten Testament*; veja uma crítica às idéias de Perlitt em Zimmerli, "The History of Israelite Religion" em *Tradition and Interpretation*, ed. G. W. Anderson, 379-380; Nicholson, *God and his People*, 109-117.

comparativos do antigo Oriente Próximo é "um passo em falso" e uma tentativa de obter uma "segurança fictícia no campo restritivo dos estudos puros do Antigo Testamento". Roberts disse: "Se houver um avanço genuíno nessa área, virá de uma familiaridade contínua e direta com o material extrabíblico juntada a uma análise cuidadosa de textos bíblicos".¹¹⁷

Os estudiosos ainda debatem o significado do termo *bērit*. Entre estudiosos recentes há quatro teorias da etimologia de *berit*; ela vem: (1) da palavra acadiana *biritu*, "apertar", "atar" ou "aguielhoar"; (2) da palavra acadiana *birit*, "entre"; (3) de uma raiz hebraica *brh*, "comer"; ou (4) de outra raiz hebraica *brh*, "ver, esquadrinhar, selecionar" (cf. Is 28.15-18; ISm 17.8).¹¹⁸

James Barr alegou que nenhuma dessas teorias é completamente satisfatória porque os estudiosos vão longe demais com a etimologia. Barr centrou seu estudo não na etimologia, mas nos usos peculiares da palavra. Ele descobriu um grupo incomum de quatro aspectos do comportamento gramatical de *bērit*: (1) sua obscuridade, (2) sua idiomatidade, (3) sua não-pluralização e (4) a forma peculiar de seu campo semântico.

Por obscuridade, Barr queria indicar a falta de algum significado transparente na palavra em si, como a palavra alemã *Handschuh* contra a palavra portuguesa "luva". Barr disse que *berit* é totalmente opaca, um sinal simples e arbitrário cuja derivação histórica era desconhecida.¹¹⁹

Por idiomatidade Barr quer dizer que a frase "cortar uma aliança", usada 80 vezes no Antigo Testamento, é uma construção idiomática. De acordo com a definição clássica, uma expressão idiomática é uma expressão cujo significado é diferente dos significados independentes das partes que a constituem.¹²⁰ "Cortar uma aliança" referia-se originalmente ao ato de cortar um bezerro a ser usado na cerimônia cultual que selava a aliança.¹²¹ O bezerro era cortado, não a aliança. Barr diz que a expressão "cortar uma aliança" é, de longe, o caso mais importante e notável de expressão idiomática no hebraico bíblico.

Outra peculiaridade da aliança no Antigo Testamento é que jamais ocorre no plural. Falamos com frequência de "alianças", mas o Antigo Testamento só fala de "aliança". Barr não tinha uma explicação adequada para esse fenômeno, mas rejeitou as sugestões de que pode ser explicada pela noção de que só há uma

¹¹⁷ "Ancient Near Eastern Environment" em *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, ed. Knight e Tucker, 93-94.

¹¹⁸ Veja uma discussão completa da etimologia de *bērit* em Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 49; M. Weinfeld, "berit", *TDOT* 2, 253-255; Barr, "Some Semantic Notes on the Covenant", 23-38; e Nicholson, *God and His People*, 94-109.

¹¹⁹ "Some Semantic Notes on the Covenant", 26.

¹²⁰ *Ibid.*, 27.

¹²¹ Veja Gn 15.5-8; Jr 34.18.

"aliança" com muitas manifestações ou que os israelitas eram incapazes de pensar nessa entidade no plural.

Uma peculiaridade final do uso da palavra "aliança" no Antigo Testamento, de acordo com Barr, é que seu leque semântico parece muito amplo de uma perspectiva, mas muito restrito de outra. Por exemplo, uma variedade de diferentes palavras como acordo, tratado, contrato, promessa, obrigação tem sido usada para traduzir a palavra hebraica *berit*. Aliás, todas essas idéias parecem estar incluídas nessa única palavra hebraica. Barr disse que os únicos sinônimos reais são muito raros e periféricos: talvez *'āmānā*, "aliança", "provisão estabelecida" em Neemias 10.1 (em português, 9.38); 11.23 e *hozeh* e *hazut*, "aliança" em Isaías 28.15-18, são os únicos verdadeiros sinônimos de *bērīt*.

Além dessas palavras raras e periféricas, muitas outras palavras hebraicas têm sido consideradas sinônimas de *bērīt*. Tais palavras são *dābār*, "palavra"; *etse*, "conselho"; *tōrā*, "lei"; *'ēdūt*, "estatuto"; *'ālā* e *šēbū'ā*, "juramento, voto". Nenhuma delas, de acordo com Barr, são verdadeiros sinônimos de *bērīt*. Alguns desses termos com frequência acompanham *bērīt* e são associados com ela, mas não são seus sinônimos estritos. Barr concluiu que, da perspectiva da análise semântica, é melhor supor que *berit* seja um substantivo hebraico primitivo, não mais "derivado" de algo do que "ab, pai" e que "jamais teve outros significados senão os que encontramos no Antigo Testamento".¹²²

Em 1986 E. W. Nicholson publicou duas obras importantes sobre a aliança.¹²³ Ele percorreu a história dos estudos sobre a aliança e argumentou que a aliança ainda pode ser considerada o tema central do Antigo Testamento. *Aliança* refere-se a escolha. A *aliança* torna a religião do Antigo Testamento única e distintiva, não porque outras religiões não fizeram uso da idéia de aliança, mas porque a idéia israelita não era baseada na natureza ou necessidade. Deus escolheu Israel livremente, por nenhuma razão expressa, e Israel respondeu livremente à oferta de Deus.¹²⁴

Em 1991 Christoph Barth afirmou que "fazer uma aliança" tinha um fundo legal. Quando Deus escolheu Abraão, não lhe mostrou uma bondade isolada que poderia retirar a seu bel-prazer. Deus assumiu um relacionamento "permanente e regulamentado" que poderia ser entendido só em termos legais porque estava fundamentado na justiça de Deus. Os termos *šēdeqā*, "justiça", e *hesed*, "amor característico da aliança", fazem parte da linguagem da aliança.

¹²² "Some Semantic Notes on the Covenant", 35.

¹²³ *God and His People*; "Israelite Religion in the Pre-exilic Period" em *A Word in Season*.

¹²⁴ *God and his People*, vii-vlii.

Christoph Barth disse: "Quando o Antigo Testamento retrata Deus 'submetendo-se' ao acordo legal por ele estabelecido, está falando de maneira figurada. Afinal, a aliança é simplesmente a Palavra de Deus proferida a Abraão quando lhe prometeu sua bênção. Por intermédio da aliança Deus abriu o coração para Abraão e lhe declarou seu firme propósito de manter a Palavra".¹²⁵ Um acordo legal estabelece direitos e deveres para cada parte, mas os "direitos" da parte dos homens na aliança são baseados na promessa de Deus. Israel e Jacó não eram dignos desses "direitos" e também não os conquistaram (Gn 32.10).

Deus não devia nada a ninguém. Ele não era prisioneiro de um ato ou de uma promessa dele mesmo. Ele era livre para fazer o que quisesse. Ele se manteve fiel por decisão própria.¹²⁶

Uma das tendências mais novas e significativas na teologia do Antigo Testamento está associada ao nome Hans H. Schmid. Essa tendência é com frequência chamada "teologia da criação". É uma reavaliação da criação não meramente como um tema comum com antigas religiões do Oriente Próximo, mas como o horizonte amplo da fé e crença israelita. Tem-se passado para o tema da "organização divina do mundo" como estrutura das "condições" religiosas que Israel partilhava com seus vizinhos e dentro das quais as características distintivas da religião israelita deviam e foram elaboradas. De acordo com essa idéia, não se começa com os temas "particularistas" da eleição e da aliança, mas com o "tema universalista da criação e da fé".¹²⁷

Robert Davidson caracterizou o atual estado dos estudos sobre a aliança no Antigo Testamento, dizendo:

As perguntas-chave em torno das quais continua o debate, envolvendo o uso de dados extrabíblicos e a relação entre a metodologia tradicional-histórica e as novas abordagens literárias do Antigo Testamento dizem respeito à procedência dessas diferentes tradições da aliança e a relação entre elas. É duvidoso que a tese pan-deuteronômica ou as teorias de uma redação no exílio, que têm caracterizado boa parte dos estudos recentes, possam dar a última palavra nessas questões.¹²⁸

Os dados da aliança no Antigo Testamento são tantos e tão variados, e a literatura acadêmica, tão vultosa, que será preciso mais tempo para resolver essas questões. Vamos agora voltar a atenção para os dados veterotestamentários sobre a aliança.

¹²⁵ *God With Us*, 52.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Veja Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*; Nicholson, *op. cit.*, vii, 194-207; "Israelite Religion in the Pre-exilic Period", 19-29.

¹²⁸ "Covenant Ideology in Ancient Israel", 343-344.

C. A aliança no Antigo Testamento

1) *A aliança com Noé. bērit*, "aliança", aparece pela primeira vez no Antigo Testamento em Gênesis 6.18. Deus disse a Noé que estava para provocar um dilúvio sobre a terra. Ele destruiria toda a carne. Então Deus disse: "Contigo, porém, estabelecerei a minha aliança; entrarás na arca...". Isso se refere a uma aliança que Deus fez com Noé antes de ele entrar na arca ou seria uma promessa da aliança que Deus faria com Noé ao final do dilúvio? Delitzsch e Gunkel distinguiram as duas alianças, vendo nessa aliança antediluviana uma promessa de segurança a Noé durante o dilúvio. John Murray insistiu que essa primeira referência à aliança no Antigo Testamento foi anterior ao dilúvio; ele vê a aliança como uma aliança de graça, baseada na soberania de Deus.¹²⁹ S. R. Driver¹³⁰ entendeu-a como uma promessa da aliança feita em 9.8-17.

A aliança de Deus com Noé inclui seus descendentes e todas as criaturas vivas com ele (9.10). É uma aliança incondicional e eterna que promete que Deus jamais eliminará toda a carne pelas águas de um dilúvio. O sinal da aliança é um arco que se eleva acima de todos os homens, entre o céu e a terra, como garantia de verdadeira graça. Von Rad disse:

A palavra hebraica que traduzimos por "arco-íris" em geral significa "arco de guerra" no Antigo Testamento. A beleza da antiga concepção torna-se assim visível: Deus mostra ao mundo que colocou de lado seu arco. O homem conhece a bênção desse novo relacionamento bondoso na estabilidade das ordens da natureza, i.e., em primeiro lugar só na esfera dos elementos impessoais.¹³¹

A aliança de Deus com Noé foi sua aliança com a humanidade e com todas as criaturas da terra (Gn 9.9-10) de que jamais voltaria a destruir a terra com um dilúvio; que as quatro estações continuariam (Gn 8.21-22). O homem poderia comer a carne dos animais, mas não o sangue. Qualquer pessoa ou animal que matasse uma pessoa deveria morrer, porque os homens são feitos à imagem de Deus (Gn 9.6). Os homens deviam multiplicar-se e encher a terra. O poder de Deus sobre a natureza e sobre a história são pressupostos nessa aliança. A graça e o julgamento divino também se confirmam.

2) *A aliança com Adão (?)*. Gênesis nada diz sobre uma aliança com Adão. Alguns estudiosos inferem dos primeiros capítulos de Gênesis e de algumas

¹²⁹ "Covenant", 264.

¹³⁰ *The Book of Genesis*, 88.

¹³¹ *Genesis*, 130.

passagens do Novo Testamento que Deus fez uma aliança com Adão. Julius Wellhausen falou de uma *liber quattuor foederum*, um "Livro de Quatro Alianças", entre Deus e Adão, Noé, Abraão e Moisés.¹³² Wellhausen disse que a aliança com Adão (Gn 1.28—2.4) é a mais simples das quatro. Ela não é chamada aliança, mas é a base da aliança com Noé, que a modifica.¹³³

Alguns teólogos bíblicos e sistemáticos mais antigos, tais como Francis Roberts em 1657, falaram de uma aliança com Adão.¹³⁴ Roberts antecipou-se a Coceio e à teologia federal holandesa. W. T. Conner disse que a teoria federal ensina:

Deus fez uma aliança com Adão, cujos termos eram que, desde que Adão obedecesse a Deus, seus descendentes teriam vida eterna; se desobedecesse, seu pecado seria imputado a eles e, assim, seriam culpados e condenados. Não há o menor indício na Bíblia de que alguma aliança desse tipo tenha sido feita com Adão. Alguém bem disse que a aliança originou-se na Holanda e não no Jardim do Éden. Tal imputação dos pecados de um indivíduo humano para outro, tendo por base uma aliança com a qual aquele a quem é imputado o pecado não tem relação alguma, seria o cúmulo da injustiça.¹³⁵

Mesmo assim, sistemas inteiros de teologia do Antigo Testamento têm sido elaborados sobre a idéia de uma aliança de obras antes da queda e uma aliança de graça depois dela. Gerhard Vos, Edward J. Young, John Murray e J. Barton Payne, todos da tradição dos seminários de Princeton e Westminster, seguem os teólogos federais e alegam que houve de fato essas duas alianças antes e depois da queda. A aliança da graça (após a queda) era uma aliança monérgica —ou seja, obra inteiramente divina.¹³⁶

De novo, o Antigo Testamento nada diz sobre uma aliança entre Deus e Adão. A primeira aliança no Antigo Testamento é entre Deus e Noé. É uma aliança promissiva, garantindo a toda a raça humana a estabilidade das ordens da natureza. Na época do Novo Testamento, judeus e cristãos tinham desenvolvido as leis de Noé, que se aplicavam a toda a raça humana e não só aos judeus. Essas leis de Noé, baseadas em Gênesis 9.17 e em partes do Código de Santidade (Lv 17—26),

¹³² *Prolegomena*, 338-342, 357.

¹³³ Zimmerli, *Old Testament Theology*, 55.

¹³⁴ Veja Francis Roberts, *The Mysterie and Marrow of the Bible: viz., God's Covenants with Man, in the first Adam, before the Fall; from the Beginning to the End of the World; Unfolded and Illustrated in positive Aphorisms and their Explanations*, 2 vol.; C. A. Briggs, *The Study of Holy Scripture*, 465.

¹³⁵ *The Gospel of Redemption*, 29-30.

¹³⁶ Veja Vos, *Biblical Theology*; E. J. Young, *The Study of Old Testament Theology Today*, 61-78; J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*.

incluem leis universais tais como não comer sangue nem animal que tenha sido estrangulado e a proibição de assassinio, adultério, idolatria e blasfêmia (cf. At 15.28-29).

3) *A aliança com Abraão.* A segunda aliança no Antigo Testamento é entre Deus e Abraão. Três diferentes relatos dessa aliança aparecem em Gênesis 12; 15 e 17. Gênesis 12 não contém o termo "aliança", mas o relato do chamado de Abrão para sair de Ur. Deus promete que o nome de Abrão será grande, que ele será uma grande nação (12.2), que a terra de Canaã pertencerá a seus descendentes (12.7), que uma bênção divina sobrevirá aos que abençoarem Abrão, que uma maldição recairá sobre os que o amaldiçoarem, e que Abrão mesmo abençoará todas as famílias da terra (12.3). Nada se diz nesse capítulo sobre alguma obrigação de Abrão, exceto a obrigação implícita de ir para onde Deus mandar.

A palavra "aliança" ocorre em Gênesis 15.18. Repetem-se as promessas de uma terra e de uma grande posteridade. Embora tenha correspondido em fé à promessa de Deus (15.6), nenhuma condição específica é atrelada à aliança nesse capítulo. O ritual para ratificação da aliança, envolvendo a divisão de animais sacrificiais, é descrito em Gênesis 15.9-10. Tal cerimônia é mencionada em mais um único lugar no Antigo Testamento (Jr 34.17-20), mas rituais semelhantes foram encontrados em Mári, Alalakh e Aslan Tash.¹³⁷

Alguns estudiosos vêem essa cerimônia de "auto-maldição" como evidência de alguma obrigação que recai sobre ambas as partes da aliança. Mas John Bright alega que a cerimônia garante a Abraão que, após gerações de dura servidão, seus descendentes possuirão a terra. John Bright cria que seu significado era que Deus obriga-se "por uma auto-maldição solene a cumprir essa promessa. A aliança patriarcal firma-se, assim, nas promessas incondicionais de Deus para o futuro e só requer do recipiente que confie".¹³⁸ É claro que estudiosos como Perlitt e Kutsch discordaram de Bright. Eles vêem obrigação em quase todas as alianças.

O terceiro relato de uma aliança entre Deus e Abraão aparece em Gênesis 17. A linguagem desse capítulo é diferente. A palavra "estabelecer", *hāqîm*, é usada em lugar de "cortar", *kārat*. "Estabelecer" dá ênfase à função de Deus no processo e implica alguma permanência à disposição. De fato, a palavra "perpétua" ocorre nos versículos 7, 8 e 13. A promessa é de uma grande posteridade (v. 2, 5) e de terra (v. 8). As únicas obrigações declaradas na passagem são que Abraão deve andar na presença de Deus (*El Shaddai*) e ser perfeito (v. 1) e que deve guardar a aliança divina pela circuncisão de todo macho entre eles (v. 10).

¹³⁷ Veja Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 265-266.

¹³⁸ *Covenant and Promise*, 26.

Ronald Clements observou que "esse rito de circuncisão não torna condicional a aliança à maneira da aliança da lei no Sinai; assim, não se previa nenhuma dificuldade no cumprimento das exigências de circuncidar toda criança de sexo masculino. Deve-se destacar com firmeza que os autores sacerdotais pretendiam fazer da circuncisão um sinal, não uma condição restritiva".¹³⁹ Walther Zimmerli disse que, mais uma vez, estamos lidando com uma promessa pura, como ocorreu em Gênesis 15. Todo indivíduo que não seja circuncidado quebra a aliança e é eliminado (17.14), mas a punição afeta só o indivíduo obediente. "A aliança como um todo permanece intocada."¹⁴⁰

A aliança de Abraão é uma promessa vinculadora ou um "voto promissivo da parte de Deus".¹⁴¹ Um debate contínuo tem sido conduzido entre estudiosos que crêem que os relatos da aliança abraâmica são uma retroprojeção de conceitos posteriores dos períodos de Davi, Salomão ou até do pós-exílio e os que vêem indícios de uma tradição dessa aliança que pode ser remontada a suas raízes numa repetição "cultural" do relato da promessa em Gênesis 15.7-21.¹⁴²

Concordo com a datação remota. Robert Davidson disse em relação a isso que "há um perigo real de o período do exílio tornar-se uma área conveniente de captação para boa parte do que seja considerado teologicamente importante no Antigo Testamento, com uma preocupação insignificante de buscar a fonte dos vários rios que correm para essa área de captação."¹⁴³

4) *Aliança com Israel no Sinai*. A aliança que Deus fez com Israel no Sinai é apresentada no Antigo Testamento como uma extensão ou cumprimento da aliança que Deus fez com Abraão.

Decorridos muitos dias, morreu o rei do Egito; os filhos de Israel gemiam sob a servidão e por causa dela clamaram, e o seu clamor subiu a Deus. Ouvindo Deus o seu gemido, lembrou-se da sua aliança com Abraão, com Isaque e com Jacó (Êx 2.23-24).

Falou mais Deus a Moisés e lhe disse: Eu sou o SENHOR. Apareci a Abraão, a Isaque e a Jacó como Deus Todo-Poderoso; mas pelo meu nome, O SENHOR, não lhes fui conhecido. Também estabeleci a minha aliança com eles, para dar-lhes a terra de Canaã, a terra em que habitaram como peregrinos. Ainda ouvi os gemidos dos filhos de Israel, os quais os egípcios escravizam, e me lembrei da minha aliança. Portanto, dize aos filhos de Israel: eu sou o SENHOR, e vos tirei de debaixo das cargas do

¹³⁹ *Old Testament Theology*, 73.

¹⁴⁰ *Old Testament Theology in Outline*, 56.

¹⁴¹ R. Davidson, "Covenant Ideology in Ancient Israel", 338.

¹⁴² Veja R. E. Clements, "Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition".

¹⁴³ "Covenant Ideology in Ancient Israel", 342.

Egito, e vos livrarei da sua servidão, e vos resgatarei com braço estendido e com grandes manifestações de julgamento. Tomar-vos-ei por meu povo e serei vosso Deus; e sabereis que eu sou o SENHOR, vosso Deus, que vos tiro de debaixo das cargas do Egito. E vos levarei à terra a qual jurei dar a Abraão, a Isaque e a Jacó; e vo-la darei como possessão. Eu sou o SENHOR (Êx 6.2-8).

O principal relato da aliança do Sinai está em Êxodo 19–24, uma das passagens mais importantes do Antigo Testamento. Terrien disse: "Poucas páginas na literatura da humanidade comparam-se a essa descrição impressionante de um encontro entre Deus e o homem".¹⁴⁴ A passagem é formada de vários tipos de material (teofania, narrativa, leis, elementos culturais) e existe uma discordância substancial entre estudiosos quanto aos estratos exatos entretecidos no presente texto.

Childs cria que as tensões literárias em Êxodo 19 são tais que a tradicional divisão de fontes (J e E) é incapaz de resolvê-las. Ele disse que mesmo que duas correntes literárias, tais como J e E, estejam presentes no capítulo 19, mantêm em comum tanta tradição oral, que uma separação é improvável e pouco significativa.¹⁴⁵ Childs disse que se deve ter consciência da profundidade e da variedade de significados que atuam nessa passagem, mas ao mesmo tempo é preciso concentrar os esforços para interpretar a etapa final do texto.

De acordo com a passagem (Êx 19–24) conforme se apresenta agora, Israel chegou ao Sinai no terceiro mês depois de sair do Egito (19.1-2). Deus ofereceu uma aliança a Israel, com a qual todo o povo concordou. Moisés serviu como mediador entre Deus e Israel (19.3-9). O povo preparou-se para a manifestação de Deus (19.10-15). Na manhã do terceiro dia, Deus desceu sobre o Sinai em fogo, fumaça, nuvens, trovão e terremoto (19.16-25). Então Javé proclamou os Dez Mandamentos da aliança (20.1-17). O povo recuou em temor e tremor, pedindo a Moisés que lhes servisse de mediador (20.18-21). As leis da aliança foram dadas (20.22–23.33), e a aliança entre Deus e Israel foi selada com sangue sacrificial e com uma refeição comunitária (24.1-18).

Antes de deixar o Sinai, Israel quebrou a aliança com Javé, fazendo um bezerro de ouro e cultuando-o (Êx 32.3-8). Após o julgamento divino e a intercessão de Moisés, a aliança foi renovada (Êx 34.10, 27-28).

Outro relato da aliança do Sinai aparece em Deuteronômio, um livro de aliança. O termo *bērît* ocorre pelo menos 27 vezes em Deuteronômio. O livro trata da renovação da aliança no Sinai com a segunda geração de israelitas, os

¹⁴⁴ *The Elusive Presence*, 119.

¹⁴⁵ *The Book of Exodus*, 350.

sobreviventes das peregrinações no deserto, antes de entrarem na terra de Canaã. É provável que gerações sucessivas de israelitas tenham usado o material do livro como um documento de renovação da aliança até a época da reforma de Josias e depois dela (29.14-15).

A aliança do Sinai, em contraste com a aliança abraâmica, parece destacar a obrigação humana de guardar as leis e ordenanças, para que ela pudesse continuar em vigor. Assim, desenvolveram-se duas tradições de aliança em Israel: (1) a tradição da aliança promissiva, ligada a Noé, Abraão e Davi, e (2) a aliança de obrigação humana, ligada aos eventos do Sinai. Parece que a aliança do Sinai tornou-se a base para a liga de doze tribos na época de Josué e dos juízes (Js 24).

5) *A aliança com Davi*. O surgimento da monarquia provocou uma mudança na idéia de aliança. O rei precisava da aprovação e do sustento divino. Deus fez uma aliança com Davi, pela qual um de seus descendentes sempre ocuparia seu trono (2Sm 7.12-16). A palavra aliança não ocorre nessa passagem, mas aparece nas "últimas palavras de Davi" (2Sm 23.5). A aliança de Deus com Davi era dupla: (1) o reino de Davi seria estabelecido para sempre (SI 18.50; 89.3-4, 35-37; Is 55.3) e (2) Jerusalém ou Sião seria morada de Deus para sempre (1Rs 8.12-13; SI 78.68-69; 132.13-14).

Quando Salomão morreu, a monarquia dividiu-se em reinos do Norte e do Sul. O reino do Norte, formado por dez tribos, manteve a aliança do Sinai com suas aparentes feições de obrigação humana. O reino do Sul manteve sua capital em Jerusalém e tinha um descendente de Davi no trono, apegando-se assim à aliança promissiva davídica. É possível que, ao capturar Jerusalém e torná-la sua capital, Davi tenha conservado algumas tradições religiosas dos jebuseus e pessoas dentre o povo. Essas idéias podem ter influenciado Judá em seu conceito de reinado e aliança eterna.¹⁴⁶

Obviamente, os estudiosos que sustentam que em Israel não surgiu nenhum conceito claro de aliança antes do período pós-exílico enfrentam dificuldades com uma aliança davídica. Hayes e Miller disseram: "A aliança é um tema tardio nas tradições patriarcais (Kutsch; Perlitt)", e 2Samuel 7 é o produto final da recomposição deuteronomista desses dados.¹⁴⁷

6) *Os Profetas e a Aliança*. Os profetas do século VIII fizeram pouco uso do termo "aliança", talvez pela falsa impressão das pessoas de que era automática. Amós não usou o termo em lugar algum para referir-se ao relacionamento de Deus com Israel; entretanto, é claro que os crimes que atacou eram infrações da lei da aliança. Ainda que Oséias raramente tenha usado a palavra "aliança" (e seja o único

¹⁴⁶ Veja Bright, *Covenant and Promise*, 49-77; Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 229-287; Miller e Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 173.

¹⁴⁷ Miller e Hayes, *op. cit.*, 142, 333.

profeta do século VIII a usá-la), acusou Israel de infringir sua aliança com Javé. Em um trecho (4.1-3) ele retratou Javé movendo um processo litigioso de aliança contra seu povo. Oséias firmava-se nas tradições do êxodo, nas peregrinações no deserto e na conquista, bem como nas estipulações da aliança de Javé (no Sinai). Mas parece que a teologia da aliança eterna de Javé com Davi nada significava para ele. Oséias foi o primeiro profeta a usar a metáfora do casamento para descrever a relação de aliança entre Javé e Israel.

No reino do Sul, Isaías estava firmado nas tradições de Davi e na promessa segura que Deus lhe havia feito. Essa era a base teológica para a crítica permanente de Isaías contra a política nacional. É provável que Isaías também estivesse familiarizado com as tradições da aliança do Sinai. Jeremias permaneceu nas tradições do reino do Norte e, portanto, trabalhou tendo por base a aliança do Sinai. Ele insistiu que Israel havia desrespeitado sua aliança com Deus (11.3-10; 22.9; 31.32; 34.18).

Muitas pessoas opuseram-se a Jeremias nesse ponto, alegando que a aliança de Deus com Jerusalém era eterna e que o templo era inviolável. Mas Jeremias estava correto. Nabucodonosor atacou Jerusalém, destruiu a cidade, queimou o templo e levou muita gente do povo para a Babilônia como cativos. Isso provocou uma crise espiritual no povo que cria que Deus protegeria Jerusalém, o templo e as pessoas a qualquer preço.

John Bright disse:

Os fundamentos da fé tinham sido abalados. A própria sobrevivência de Israel como comunidade definida estava em jogo. E, humanamente falando, poder-se-ia dizer que talvez a nação não tivesse sobrevivido se não conseguisse encontrar alguma explicação para a tragédia no âmbito de sua fé, especificamente no âmbito do poder soberano de Javé, de sua justiça e de sua fidelidade às promessas. É de estremecer quando se pensa no que ocorreria, caso as únicas vozes da religião em seu meio fossem a dos sacerdotes e profetas profissionais, proclamando a inviolabilidade de Sião e a eternidade da linhagem de Davi. Simplesmente não era assim!

Jeremias, Ezequiel e outros interpretaram o que ocorreu a Jerusalém como um ato divino de julgamento pela violação da aliança. Era uma palavra salvadora que explicava a tragédia no campo da fé. A ação de Deus não significava a morte de Israel ou da religião. Não significava que Deus fosse desleal ou injusto.

Mas que dizer do futuro? Havia alguma esperança? Jeremias escreveu uma carta para alguns que foram levados cativos para a Babilônia em 597 a.C. Nessa carta dizia:

Eu é que sei que pensamentos tenho a vosso respeito, diz o SENHOR; pensamentos de paz e não de mal, para vos dar o fim que desejais. Então, me invocareis, passareis a orar a mim, e eu vos ouvirei. Buscar-me-eis e me achareis quando me buscardes de todo o vosso coração. Serei achado de vós, diz o SENHOR, e farei mudar a vossa sorte; congregar-vos-ei de todas as nações e de todos os lugares para onde vos lancei, diz o SENHOR, e tornarei a trazer-vos ao lugar donde vos mandei para o exílio (Jr 29.11-14).

Jeremias, como a maior parte dos profetas do Antigo Testamento, cria que a esperança acenava acima do julgamento. Que forma assumiria tal esperança para o futuro?

7) *A nova aliança.* A futura esperança para Israel não teria a forma da promessa de restauração do estado pelos contornos antigos, nem mesmo da vinda de uma libertador "messiânico" da casa de Davi. Tomava a forma de uma promessa de uma nova aliança. Podemos perguntar: "Como pode haver uma *nova* aliança?". Israel não tinha poder, mérito nem base para reclamar uma nova; mas Deus iniciou a primeira aliança e iniciaria uma nova.

Que bem traria uma nova aliança? Seria rapidamente quebrada, como fora a anterior? Deus também podia remediar essa situação. Ele perdoaria pecados passados e escreveria a lei da sua aliança no coração (ou seja, na mente e na vontade) de seu povo, dando-lhes assim o desejo e a capacidade de obedecer a ela e de viver como seu povo. Quando isso ocorreria? Tudo o que Jeremias conseguia dizer era: "Eis aí vêm dias" (31.31).

Essa nova aliança é em alguns aspectos semelhante à antiga. Foi dada por iniciativa divina e baseada na graça, com a expectativa de obediência. A diferença é que o povo é renovado.¹⁴⁸

Isso significa que a aliança do Sinai estava certa e a aliança davídica, errada? É provável que Bright estivesse correto em concluir que ambas as alianças davam expressão a aspectos essenciais da fé israelita. A aliança do Sinai lembrava a Israel a graça de Deus e as obrigações deles. As alianças abraâmica e davídica lembravam a Israel que seu futuro não dependia em última análise do que eles eram ou faziam ou deixavam de fazer, mas do "propósito imutável de Deus que nada podia cancelar".¹⁴⁹

Ambos os padrões de aliança continuaram no Novo Testamento. Elas foram juntadas em Cristo e proclamadas cumpridas. Bright concluiu que a igreja, a exemplo de Israel, vive sob os dois padrões de aliança. Recebemos de Cristo

¹⁴⁸ Bright, *Covenant and Promise*, 196; "An Exercise in Hermeneutics: Jeremiah 31.31-34", 188-210.

¹⁴⁹ *Covenant and Promise*, 196.

promessas irrestritas às quais não foi associada condição alguma. Também recebemos graça e estipulações: "... guardareis os meus mandamentos" (Jo 14.15).

Aceitar a promessa sem as obrigações seria afundar em complacência. Levar nos ombros o peso dos mandamentos de Cristo, sem as promessas, seria desesperar-se ou cair em legalismo auto-suficiente. Assim nós, a exemplo de Israel, devemos viver em tensão. "É uma tensão entre a graça e a obrigação: as promessas incondicionais em que somos convidados a confiar, e a obrigação de obedecer a ele como Senhor soberano da igreja."¹⁵⁰

Além da expressão "nova aliança", ocorrem outras, como "aliança perpétua" e "a aliança da paz". Qual a relação entre essas expressões? A expressão "nova aliança" só ocorre uma vez no Antigo Testamento (Jr 31.31) e sete vezes no Novo Testamento (Mt 26.28; Mc 14.24; Lc 22.20; ICo 11.25; Hb 8.8; 9.15; 12.24), enquanto a expressão "aliança eterna" ocorre 19 vezes no Antigo Testamento e só uma vez no Novo (Hb 13.20). A nova aliança em Jeremias 31.31-34 não é descrita como uma aliança eterna, e a aliança eterna no Antigo Testamento jamais é chamada uma nova aliança. Isso, porém, não significa que os dois conceitos não estejam relacionados. Algumas referências a uma aliança perpétua no Antigo Testamento tratam de alianças feitas no passado: uma vez se refere à aliança com Noé (Gn 9.16); quatro vezes à aliança com Abraão (Gn 17.7, 13; SI 105.8-10; ICr 16.15-17); uma vez à observância do sábado (Êx 31.16); uma vez aos pães da proposição (Lv 24.8); uma vez ao sacerdócio de Finéias (Nm 25.13); uma vez à infração, por parte de Israel, da aliança permanente (Is 24.5). Seis referências à "aliança perpétua" tratam de uma aliança a ser feita no futuro. Javé diz em cinco ocasiões que fará uma aliança permanente com Israel (Is 55.3; 61.8; Jr 32.40; Ez 16.60; 37.26). Uma vez ele prediz que Israel juntar-se-á a Judá chorando e buscando seu Deus, pedindo que seja unido ao Senhor por uma "aliança eterna que jamais será esquecida" (Jr 50.5).

Em duas ocasiões a futura aliança entre Javé e Israel é chamada uma "aliança de paz" (Ez 34.25; 37.26). Essa aliança de paz também será uma aliança eterna (Ez 37.26; cf. Is 54.4-10).

Será a nova aliança completamente inédita, sem nenhuma continuidade com a antiga? Se não, o que será novo nela? A antiga podia ser infringida por Israel (Is 24.5; Jr 31.32; 34.18; Ez 17.19; 44.7) e até por Javé. Embora Javé diga que não quebrará sua aliança (Lv 26.44; Jz 2.1; SI 89.34), é acusado de renunciar a ela (SI 89.39) e de anulá-la (Zc 11.10). Essas duas últimas referências podiam ser compreendidas como atos temporários.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 198.

Significa a palavra "eterno", *'ōlām*, "sem fim", "eterno" no sentido filosófico? Holladay diz que não.¹⁵¹ G. A. F. Knight disse:

Eterno, 'ōlām, não é uma palavra basicamente ligada à vida do além. Ela vem da raiz que significa "escondido". E, assim, fala das névoas do passado, escondidas dos pensamentos do homem, e olha para as névoas do futuro, que a mente do homem não consegue nem começar a espreitar. E assim fala do Deus que é Senhor mesmo das realidades ocultas que os seres humanos só conseguem vislumbrar em termos de tempo infinito.¹⁵²

E. Jenni alegou que a palavra *'ōlām* significa basicamente "o tempo mais remoto".¹⁵³ O tempo mais remoto refere-se ao passado ou ao futuro. Nada na palavra em si especifica quão remoto é o tempo a que se refere. Tal especificação pode ser derivada do contexto.¹⁵⁴ Assim, em Josué 24.2, *mē'ōlām* significa "de tempo remoto". Jeremias 28.8 fala: "Os profetas que houve antes de mim e antes de ti", *min-ha'ōlām*, "desde a antiguidade". Barr disse que tais casos poderiam ser traduzidos "desde a eternidade", mas teriam de ser compreendidos como referências a um passado remoto e não deveriam ser compreendidos como "eternidade" num sentido filosófico. No hebraico pós-bíblico *'ōlām* é usado para designar esta era, *hazeh'ōlām*, e a era vindoura, *ha'ōlām haba'*. "Eterno" no Antigo Testamento significa "tudo quanto se consegue enxergar ou compreender e além". D. F. Payne disse que o termo *bērīt'ōlām* pode ser traduzido "aliança de duração indefinida e pode implicar nada mais que os contratos assim descritos; embora firmados por um indivíduo (ou geração) específico, afetava também sua posteridade".¹⁵⁵ Mas Payne apressou-se em dizer que não podemos aceitar essa interpretação em todos os casos.

Marten H. Woudstra disse: "Não é verdade que uma aliança chamada 'eterna' não possa ser quebrada".¹⁵⁶ "Ninguém, ao que parece, fez uma *bērīt* por período limitado, ou, se fez, nenhum exemplo disso encontrou espaço no texto bíblico".¹⁵⁷

¹⁵¹ *'ōlām*, *Concise Hebrew-Aramaic Lexicon*, 267.

¹⁵² *A Christian Old Testament Theology*, 45.

¹⁵³ "Das Wort 'Olam im Alten Testament", 246-247.

¹⁵⁴ Barr, *Biblical Words for Time*, 70.

¹⁵⁵ "The Everlasting Covenant", 10-16.

¹⁵⁶ "The Everlasting Covenant in Ezequiel 16.59-63, 32.

¹⁵⁷ Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 35; veja Nicholson, *God and His People*, 103.

Moshe Weinfeld, com base em seu estudo dos "privilégios reais" no antigo Oriente Próximo, afirmou que as alianças de Javé com Abraão e Davi no Antigo Testamento foram moldadas nesses privilégios reais. Esses privilégios reais de terra e dinastia eram dados pelo imperador a um vassalo leal. Eles eram incondicionais e não podiam ser retirados.¹⁵⁸

Uma vez que as alianças com Abraão, Davi e Israel eram tidas em algum sentido como eternas, como devemos compreender o cumprimento delas? Elas foram cumpridas em Cristo e na igreja ou ainda serão cumpridas na nação de Israel? Os dispensacionalistas afirmam que a nova aliança é principalmente para Israel. Alguns defendem duas novas alianças: uma para a igreja e uma para Israel.¹⁵⁹

Esse assunto está fora dos limites de um estudo descritivo de teologia do Antigo Testamento, havendo grande desacordo sobre como as passagens do Antigo Testamento a respeito da aliança devem ser compreendidas hoje. O entendimento teológico dessas passagens e o significado delas para hoje será determinado em grande parte pelo entendimento hermenêutico e pela metodologia da pessoa. A maioria dos judeus e cristãos compreende essas passagens de maneiras diversas. Mas todos os judeus não concordam entre si em questões de escatologia, e certamente todos os cristãos não concordam entre si nessas questões.

Robert D. Culver, pré-milenista dedicado, discutiu a questão do cumprimento dessas passagens do Antigo Testamento. Ele analisou as opiniões de Agostinho, Calvino, Lutero, do arminianismo, de teólogos da aliança, de pré-milenistas, amilenistas, pós-milenistas e dispensacionalistas. Então, concluiu que esses assuntos devem ser tratados como uma questão de escatologia e "permita-se que assim permaneçam".¹⁶⁰ Ele defendeu que não se tome uma atitude partidária polêmica, recomendando o assunto com devoção e humildade, em atenção aos seus irmãos no ministério e companheiros cristãos de cada convicção, tentando manter a mente aberta para ser conduzido a um caminho mais excelente.¹⁶¹

¹⁵⁸ "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East", 189-192.

¹⁵⁹ Veja *A Bíblia Anotada*, Hb 8.6. Veja uma crítica a essa idéia em McComiskey, *The Covenants of Promise*, 157-161.

¹⁶⁰ *Daniel and the Latter Days*, 20.

¹⁶¹ *Ibid.*, 22. Veja um desenvolvimento conciso do assunto no Novo Testamento em Bruce Corley, "The Jews, the Future and God". 42-56.

5

Quem é Deus como Javé?

Quando Moisés e Arão ordenaram em nome de Javé que libertasse Israel, o faraó perguntou: "Quem é o SENHOR para que lhe ouça eu a voz e deixe ir a Israel? Não conheço o SENHOR, nem tampouco deixarei ir a Israel" (Êx 5). O faraó não sabia quem era Javé e, por isso, recusou-se a libertar Israel. Sua recusa resultou nas pragas do Egito. Terminadas as pragas, todos no Egito, inclusive o faraó e os israelitas, sabiam quem era Javé (Êx 7.5, 17; 8.10, 22; 9.14-16, 29; 10.2; 11.7; 12.31-32; 14.4, 18, 30). Javé revelou quem ele era por meio do que fez. Com sua mão poderosa e seu braço estendido, livrou da servidão um grupo de escravos. Ele provou ser um Deus de compaixão, poder e propósito.

Uma coisa é perguntar por ignorância ou desprezo: "Quem é Javé?". Outra, é perguntar em compromisso e fé: "Quem é Deus como Javé?" —indicando que não há nenhum comparável a ele.¹ O Antigo Testamento afirma com frequência que Javé é incomparável. No Cântico do Mar, a pergunta é:

¹ Veja uma discussão completa em C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*.

Ó SENHOR, quem é como tu entre os deuses?
Quem é como tu, glorificado em santidade,
terrível em feitos gloriosos, que operas maravilhas?
(Êx 15.11)

O salmista disse:

O teu caminho, ó Deus, é de santidade.
Que deus é tão grande como o nosso Deus?
Tu és o Deus que operas maravilhas
e, entre os povos, tens feito notório o teu poder.
Com o teu braço remiste o teu povo,
os filhos de Jacó e de José.
(Sl 77.13-15)

Pois quem nos céus
é comparável ao SENHOR?
Entre os seres celestiais,
quem é semelhante ao SENHOR?
(Sl 89.6)

Miquéias perguntou:

Quem, ó Deus, é semelhante a ti, que perdoas a iniquidade
e te esqueces da transgressão
do restante da tua herança?
(Mq 7.18)

Essas perguntas retóricas declaram que nenhum Deus é tão grande, poderoso, majestoso, maravilhoso, inspirativo e clemente como Javé. Esses termos são apenas alguns de uma infinidade de palavras usadas no Antigo Testamento para descrevê-lo. Ele é um Deus de ira, zelo, julgamento e vingança (2Sm 22.48; Sl 94.1; Na 1.2-6). Ele é bom, um Deus de amor, misericórdia e compaixão (Êx 34.6; Os 11.8; Na 1.7). Ele é bondoso, glorioso e maravilhoso. Ele é santo, fiel e verdadeiro. Ele é de eternidade a eternidade (Sl 90.1). Ele é o Deus do céu que

mora na terra (Ez 43.7, 9; Dn 2.18-19; Jn 1.9). Ele se arrepende (Gn 6.6), mas não muda (Ml 3.6).

Deus anda pelo jardim na virada do dia (Gn 3.8, 10). Ele aparece a Abraão como homem, come com ele e anuncia o nascimento de Isaque e a destruição de Sodoma (Gn 18.1-8, 16-21). Ele fala com Moisés "face a face" (Êx 33.11; cf. Gn 32.30; Dt 5.4; 34.10), mas ninguém consegue ver a Deus e viver (Êx 33.20). Ele não é humano (Nm 23.19), mas possui face, mãos, pés, olhos, narinas e ouvidos. Ele é como fogo (Êx 19.18; Dt 4.24; Ez 1.27-28), luz (Sl 104.2); um leão (Am 1.2).

O nome Javé ocorre mais de 6 500 vezes no Antigo Testamento, e a palavra *'ēlohîm* (Deus) ocorre mais de 2 500 vezes. No Antigo Testamento, o único conceito destacado de modo dominante é o de Deus. Javé é a personagem central. O nome de Deus aparece em cada livro do Antigo Testamento, exceto em Ester e em Cântico dos Cânticos.

Como apresentar o que o Antigo Testamento diz sobre Deus? Devemos tratar o assunto de maneira cronológica, de acordo com os diferentes gêneros literários, ou de acordo com as diferentes perspectivas teológicas (Profetas, sacerdotes, Sabedoria)? Devemos tentar apresentar uma ordem sistemática do material de todo o Antigo Testamento em sua forma canônica final? Seria interessante e instrutivo mostrar as características do Deus de Israel apresentadas nos registros escritos ordenados de acordo com a cronologia, e eles variam em ênfase de um século para outro.

Numa teologia do Antigo Testamento, a pergunta "quem é Deus como Javé?" deve ser respondida de maneira sistemática por um estudo da forma canônica final do Antigo Testamento. O Antigo Testamento é coerente em sua descrição de Deus. Ronald Clements disse: "Em sua forma canônica preservada, o Antigo Testamento certamente procura apresentar Deus como um ser sobrenatural singular que se revelou a Abraão, Moisés e outras grandes figuras da vida de Israel, sendo o Senhor e o único criador do universo".²

Uma rápida inspeção nos livros básicos de teologia do Antigo Testamento não mostra um modo único de apresentar os dados do Antigo Testamento sobre a doutrina de Deus. Uns poucos temas básicos aparecem em quase todos. Seria praticamente impossível tratar de tudo o que o Antigo Testamento fala a respeito de Deus. A apresentação desse material deve ser seletiva, representando os conceitos mais significativos e singulares de Deus no Antigo Testamento. Apresentaremos o que o Antigo Testamento fala acerca de Deus, subdividindo-o em nove temas: um Deus que salva, um Deus que abençoa, um Deus criador, um Deus santo, um Deus de amor, um Deus de ira, um Deus que julga, um Deus que perdoa e o Deus único.

² *Old Testament Theology*, 53.

18. Um Deus que salva

A. Por que começar com o Deus que salva?

Começamos esta discussão da perspectiva veterotestamentária de Deus com o tema do Deus que salva porque Israel conheceu a Deus como salvador antes de conhecê-lo como Senhor. O êxodo (salvação) precede a aliança entre Javé e Israel no Sinai (lei). Israel também conheceu Javé como salvador antes de conhecê-lo como criador. “A história de Israel começou com a ação salvadora de Deus motivada pela compaixão”.³ Javé era Deus de Israel “desde a terra do Egito” (Os 12.9).

Todavia, eu sou o SENHOR, teu Deus,
desde a terra do Egito;
portanto, não conhecerás outro deus além de mim,
porque não há salvador, senão eu.
(Os 13.4)

B. O significado de salvação no Antigo Testamento

As palavras “salvar”, “salvador” e “salvação” em hebraico estão relacionadas com a raiz *ysh*, que possui o significado básico de “ser amplo”, “tornar-se espaçoso”, “ter muito espaço”.⁴ Salvação é um termo com vasta gama de significados. Pode referir-se a ser salvo de inimigos, de doença, de pecado, da destruição e/ou da morte. É usado em referência a pessoas, como qualidade delas —ou seja, seres humanos que salvam— mas no Antigo Testamento a referência mais freqüente é a Deus. O termo é usado em relação a livramentos passados, presentes e futuros. É usado principalmente em relação à salvação de Israel, mas pode referir-se à salvação da raça humana e/ou de um indivíduo.

A maior parte do Antigo Testamento diz respeito a Israel como nação ou grupo; assim, a principal função de Javé como Deus salvador era livrar Israel de seus inimigos. Às vezes os inimigos eram outras nações, como os egípcios, amalequitas, filisteus e babilônios. Outras vezes, Israel precisava ser salvo do próprio pecado da idolatria ou do culto a Baal, o que equivalia a quebrar a aliança

³ Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 35 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela Paulinas).

⁴ Richardson, “Salvation, Savior”, 169; Scherer, *Event in Eternity*, 154-155.

com Javé. Alan Richardson disse que o Antigo Testamento não se ocupa basicamente em perguntar em que consiste a salvação ou por quais técnicas se pode alcançá-la. Antes, ocupa-se principalmente com a proclamação do que Deus fez e fará.

Esse é o tema, tanto do Antigo como do Novo Testamento. Deus é um Deus de salvação: esse é o evangelho da fé tanto judaica como cristã. Ele salvou seu povo e o salvará; na Bíblia a salvação é uma realidade tanto histórica como escatológica. Deus é com frequência chamado “Salvador”, e em algumas partes da Bíblia “Salvação” é um nome de Deus. É, portanto, totalmente apropriado que o Filho de Deus, por meio de quem foi cumprido o propósito divino da salvação, seja chamado Jesus, que significa “Salvador”. Assim, a salvação é o tema central de toda a Bíblia.⁵

Claus Westermann percorreu a obra de Deus como Salvador pelo Pentateuco, nos livros históricos, pelos Profetas e nos Salmos, indicando que com frequência Deus é apresentado não só como salvador de Israel, mas também de indivíduos e nações. Westermann concluiu que os perigos e ameaças aos seres humanos e sua necessidade de livramento são grandes e diversos, de modo que os atos salvadores podem ser também diversos. Ainda assim, Deus é o salvador em cada circunstância. “O Antigo e o Novo Testamento [...] concordam na declaração de que Deus é o salvador. O fato de que Deus é o salvador é um aspecto de sua divindade no Antigo Testamento e também no Novo.” Que Deus é o salvador no Antigo e no Novo Testamento “não se pode discutir [...] o Deus salvador é de importância central”.⁶

Westermann cria que os atos salvadores de Deus no Antigo Testamento implicam um processo. A estrutura básica desse processo de salvação é: necessidade, clamor por ajuda, declaração de que foram ouvidos, livramento divino e reação dos salvos. Westermann viu essa estrutura por trás dos livros de Êxodo e Juízes. A salvação deve estar ligada a uma necessidade consciente. Sem uma necessidade, não haveria salvação. Para ser salvo, é preciso reconhecer o desespero pessoal e clamar a Deus. Deus ouve os clamores dos necessitados e os livra. Então o povo louva ao Senhor por seu amor longânimo e atos poderosos.

O Antigo Testamento proclamou: “Do SENHOR é a salvação” (Sl 3.8; Jn 2.9). “Salva-nos é a constante oração, ‘salvação’ é o constante desejo do salmista”.⁷ Mas o povo de Israel é o único povo a ser salvo? Javé interessa-se pelas necessidades das nações? O Antigo Testamento é basicamente a história do

⁵ *Op. cit.*, 168.

⁶ *Op. cit.*, 46.

⁷ Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, 16.

relacionamento especial de Javé com Israel. Do primeiro capítulo de Êxodo ao final de Malaquias, os principais assuntos são Javé e Israel. Por vezes surge um quadro maior do mundo, e outras nações entram em cena. Mesmo assim, o interesse pelas outras nações está diretamente associado à relação entre Javé e Israel.

Os onze primeiros capítulos de Gênesis ocupam-se com todas as nações, mas esses capítulos são o prólogo ou cenário para o drama da redenção que começa em Gênesis 12 com Abraão. Gênesis 12.3 fornece uma indicação de que Deus chamou Abraão para abençoar as famílias da terra de maneira especial. A idéia de que as nações serão abençoadas reaparece em Gênesis 18.18, 22.18; 26.4; 28.14; Deuteronômio 29.19; Salmos 72.17; Isaías 65.16; Jeremias 4.2.

Às vezes outras nações serão banidas (*herem*) e destruídas (Nm 31.17-18; Dt 7.1-5; 20.16-18) ou escravizadas por Israel (Is 49.22-23; 60.14; Mq 7.16-17). As profecias estrangeiras de Amós, Isaías e Jeremias e os ais apocalípticos de Ezequiel e Zacarias falam de derrota e destruição das nações. Entretanto, um raio de esperança para todos os povos brilha periodicamente em todo o Antigo Testamento (SI 22.27; Is 2.1-4; Jr 12.14-16; 16.19-21; Mq 4.1-4; Zc 2.11; 8.20-23; 14.16).

Também te dei como luz para os gentios,
para seres a minha salvação
até à extremidade da terra.
(Is 49.6b)

Olhai para mim e sede salvos,
vós, todos os limites da terra;
porque eu sou Deus, e não há outro.
(Is 45.22)

Antes de mim deus nenhum se formou,
e depois de mim nenhum haverá.
Eu, eu sou o SENHOR,
e fora de mim não há salvador.
(Is 43.10-11; cf. 43.3; 45.15, 21; 49.26; 60.16; 63.8-9)

Muitos pensam que salvação na Bíblia é apenas ser salvo do pecado. Edward J. Young afirmou que a única verdadeira teologia do Antigo Testamento é a que "faz plena justiça à Queda".⁸ Ele também disse:

Só há uma interpretação que faz justiça aos dados das Escrituras, sendo, a única que leva a sério as afirmações da Bíblia de que Deus realmente entrou em aliança com Adão antes da queda e de novo firmou aliança com o Adão decaído. Esse fato é básico para a devida compreensão de toda a revelação do Antigo Testamento. Sobre isso, aliás, edifica-se a revelação subsequente. Com efeito, a revelação subsequente dada no Antigo Testamento baseia-se na pressuposição de que o homem é uma criatura decaída, alienada de Deus, que precisa ser reconciliada com ele. A brecha introduzida pelo pecado nas relações entre os homens e Deus precisa ser curada, e essa obra de cura é só de Deus.⁹

A salvação do pecado é uma doutrina central nas Escrituras, mas Young parece ter levado sua teologia ao estudo das Escrituras, em vez de permitir que as Escrituras determinem sua teologia. O Antigo Testamento jamais menciona uma aliança entre Deus e Adão, nem antes nem depois da queda. Os termos "salvar" e "salvação" são usados no Antigo Testamento para designar mais o livramento de males físicos do que do pecado. Salvação é um termo amplo no Antigo e no Novo Testamento. É usado em referência ao livramento do mal, seja esse mal físico (derrota nacional, fome, pobreza, medo enfermidade), moral ou espiritual.

F. J. Taylor disse que "cerca de um terço das referências do Novo Testamento à salvação denota livramento de males específicos, tais como cativo, doença e possessão demoníaca (Mt 9.21; Lc 8.36), terrores escatológicos (Mc 13.20) ou morte física (Mt 8.28; At 7.20)".¹⁰

Otto Baab perguntou:

Como a concepção de salvação depende da natureza do pecado? O pecado, vimos, é a recusa do homem em reconhecer sua condição de criatura e a afirmação orgulhosa de sua singularidade e liberdade espiritual. Ele se faz de Deus e passa a criar imagens dele próprio na forma de poder econômico ou político, sistemas intelectuais sacrossantos e códigos morais que substituem a justiça divina, procurando assim provar para si mesmo e para seus companheiros que ele é Deus e não criatura de Deus. Ele usa sua liberdade de maneira idólatra e não ética, invadindo a

⁸ *The Study of Old Testament Theology Today*, 42.

⁹ *Ibid.*, 69.

¹⁰ "Save, Salvation", 219-220.

liberdade de outros a quem pode explorar e escravizar. Isso é pecado. Em vista disso, que é salvação?¹¹

Baab disse que a salvação é a chegada de um senso de humildade e dependência de Deus. Ela exige que a pessoa reconheça o fato de ser criatura, fraca, limitada. Isso não é um tipo de terapia psicossomática para restaurar a saúde da mente e do corpo. Tal restauração só pode vir como resultado da obra de Deus, não de um psiquiatra. "Nada menos que a luz penetrante da santidade de Deus que condena e ilumina pode revelar o homem para ele mesmo e mostrar-lhe seu pecado".¹²

Esse tipo de salvação do pecado só pode ocorrer em nível individual. Algumas passagens do Antigo Testamento descrevem indivíduos em sua experiência de salvação do pecado. Os testemunhos dos salmistas nos salmos 32 e 51 e a experiência de Isaías no templo (Is 6) são exemplos clássicos de experiências individuais de salvação do pecado no Antigo Testamento. Em cada caso Deus é o salvador. Entretanto, o Antigo Testamento fala principalmente da purificação ou do perdão de pecados para o grupo mediante observância adequada de rituais. Mas a observância adequada de rituais não salvavam por si. Só Deus podia salvar (Sl 3.8; Jn 2.9).

19. Um Deus que abençoa

Mais que qualquer outro estudiosos moderno, Claus Westermann destacou as diferenças entre as idéias de "salvar" e "abençoar" no Antigo Testamento. Talvez seus extensos estudos em Salmos com seus lamentos e louvores tenham-no levado a essa perspectiva. Westermann traçou a história do estudo da bênção pelas obras de Dillman, Schultz, Stade, Eichrodt, von Rad, Köhler, Vriezen, Pedersen e Mowinckel.¹³ Ele reconheceu Johannes Pedersen e Ludwig Köhler como os primeiros a notar uma diferença básica de significado entre livramento e bênção. Von Rad enquadrrou o conceito de bênção dentro do conceito de salvação.

¹¹ *The Theology of the Old Testament*, 119.

¹² *Ibid.*, 119-120.

¹³ *Blessing in the Bible*, 15-23.

A. O significado de bênção

O significado de "bênção" muda de acordo com a fonte e a forma literária no Antigo Testamento. O conceito mais amplo de bênção está na narrativa da primeira criação (Gn 1.1—2.3). Ali, o Deus Criador concede a toda a raça humana e a cada criatura vivente a bênção da fertilidade, "Sede fecundos, multiplicai-vos" (Gn 1.22, 28); do espaço, podiam encher as águas, o ar e a terra (Gn 1.22, 28); e do alimento (Gn 1.29-30). Os homens receberam a bênção especial de domínio (Gn 1.28). Deus também abençoou o sétimo dia e o tornou santo porque naquele dia descansou de sua obra de criação. Na primeira referência bíblica, a "bênção" é algo que Deus dá todas as pessoas, todos os seres viventes e ao dia de sábado (Gn 1.1—2.3). Ela é universal em sua amplitude e contínua em seus efeitos. Gênesis 5.2 e 9.1 repetem a fertilidade e a continuidade.

B. Passagens do Antigo Testamento que tratam da bênção

A idéia de bênção aparece com freqüência com sua oposta, a "maldição", em Gênesis 1—11. "Bênção" ocorre cinco vezes (1.22, 28; 2.3; 5.1; 9.1) e "maldição" ocorre seis vezes. Deus pronuncia uma maldição contra a serpente por tentar a mulher (3.14), contra Caim por matar o irmão (4.11) e contra a terra (3.17; 5.29). Noé amaldiçoa o filho mais novo e abençoa Sem e Jafé (9.25). Em 8.21 Deus promete que jamais voltará a amaldiçoar a terra por causa da humanidade. As maldições estão ligadas a atos de injustiça.

A idéia de bênção como a provisão divina contínua de cuidado pelo mundo muda nas histórias patriarcais (Gn 12—36). Ela é aliada à promessa abraâmica. Em Gênesis 12.1-3 a palavra *bārak*, "bênção", ocorre cinco vezes. Javé é quem a pronuncia, e a bênção torna-se parte da promessa aparentemente incondicional. A bênção (promessa) implica um grande nome e uma grande nação para Abraão. Wolff destacou que a dádiva da terra jamais é objeto de bênção. Ela é o objeto de um "voto" de Javé (cf. Gn 24.7; 26.3; 50.24; Nm 11.12).¹⁴

Gênesis 12 junta duas idéias teológicas diferentes: bênção e promessa. Uma (promessa) faz da salvação, o ato libertador de Deus, o centro; a outra faz da bênção constante de Deus o centro. Desse ponto em diante, a promessa de bênção é incluída na história da promessa.¹⁵

Balaão (Nm 22—24) parece ter sido um conhecido "abençoador" e "amaldiçoador" profissional. Ameaçado por Israel, Balaque, rei de Moabe, enviou mensageiros a Petor, junto ao Eufrates, para contratar Balaão para que

¹⁴ Veja "The Kerygma of the Yahwist", 141.

¹⁵ P. D. Miller, "The Blessing of God", 247.

amaldiçoasse Israel. Relutante, Balaão foi a Moabe e tentou amaldiçoar a Israel. A cada vez que abria a boca, ele os abençoava, ao invés de amaldiçoá-los. Javé é visto firme no controle de toda bênção e maldição, pelo menos enquanto a sorte de seu povo está em jogo. Balaão disse:

Como posso amaldiçoar
a quem Deus não amaldiçoou?
Como posso denunciar
a quem o SENHOR não denunciou?
(Nm 23.8)

Eis que para abençoar recebi ordem;
ele abençoou, não o posso revogar.
(Nm 23.20)

Benditos os que te abençoarem,
e malditos os que te amaldiçoarem.
(Nm 24.9b)

O incidente de Balaão mostra como Javé podia tomar um fenômeno bem conhecido e difundido do mundo antigo —a capacidade de certas pessoas de abençoar e/ou amaldiçoar— e usá-lo para ensinar a Israel que ele controla todos os supostos "amaldiçoadores e abençoadores" profissionais. Toda palavra de poder alheia à vontade de Deus é impotente e sem sentido.¹⁶ Aqui, o poder da bênção é o poder de Javé para proteger, garantir, defender.

Deuteronômio promete a bênção de Deus. Para Deuteronômio, a obediência era o caminho para a bênção.

Ele te amará, e te abençoará, e te fará multiplicar; também abençoará os teus filhos, e o fruto da tua terra, e o teu cereal, e o teu vinho, e o teu azeite, e as crias das tuas vacas e das tuas ovelhas, na terra que, sob juramento a teus pais, prometeu dar-te. Bendito serás mais do que todos os povos; não haverá entre ti nem homem, nem mulher estéril, nem entre os teus animais. O SENHOR afastará de ti toda enfermidade; sobre ti não porá nenhuma das doenças malignas dos egípcios, que bem sabes; antes, as

¹⁶ Westermann, *Blessing in the Bible*, 50.

porá sobre todos os que te odeiam. Consumirás todos os povos que te der o SENHOR, teu Deus; os teus olhos não terão piedade deles, nem servirás a seus deuses, pois isso te seria por ciladas (Dt 7.13-16).

As bênçãos deviam ser lidas no monte Gerizim e as maldições, no monte Ebal, quando Israel entrasse na terra de Canaã (Dt 11.29; 27.12-13). Deuteronômio contém maldições bem como bênçãos. As bênçãos e maldições da aliança recebem expressão máxima em Deuteronômio 28 (cf. Lv 26). Aqui, o Deus que salva se torna o Deus que abençoa (aquele que concede fertilidade às pessoas, ao campo e ao rebanho).

A pronúncia de bênçãos ou maldições tem pouco lugar nos livros históricos e nos profetas. Ali, a idéia de um Deus salvador/juiz é proeminente. Os salmos e a literatura de sabedoria têm mais a dizer sobre a bênção de Deus por causa da ênfase da sabedoria na criação e da ligação dos salmos com o culto. O Livro (da Sabedoria) de Jó ocupa-se do começo ao fim com a concessão que Deus faz de suas bênçãos (Jó 1.10; 42.12). Os salmos representavam grande parte da adoração de Israel. Uma vez que o culto era um lugar em que a bênção de Deus podia ser transmitida às pessoas pelos sacerdotes, não nos surpreende a abundância de bênçãos nos salmos.

As bênçãos culturais aparecem bem cedo. Logo após a instituição do culto no Sinai, foi dada a bênção sacerdotal:

O SENHOR te abençoe e te guarde;
o SENHOR faça resplandecer o rosto sobre ti
e tenha misericórdia de ti;
o SENHOR sobre ti levante o rosto
e te dê a paz.
Assim, porão o meu nome sobre os filhos de Israel,
e eu os abençoarei.
(Nm 6.24-27)

G. B. Gray disse que a bênção sacerdotal dá uma expressão concisa e bela ao pensamento de que Israel deve tudo a Javé, que protege seu povo de todo mal e supre todo o necessário para seu bem-estar, inclusive a paz.¹⁷

"Bênção" pode referir-se basicamente às necessidades físicas da vida, enquanto "guardar" destaca a obra protetora de Javé. Experimentar a face

¹⁷ Numbers, 71.

resplandecente de Javé era um sentimento amigável da presença de Deus para auxílio e favor (Sl 31.16; 67.1; 80.3,7). "Misericórdia" significa estender para ajudar. Levantar o rosto, ao invés de esconder a face ou deixá-la cair, representa a atenção bondosa de Deus para com a necessidade pessoal. Paz (*shālôm*) tornou-se a bênção ou saudação judaica comum. Ela é mais que a ausência de discórdia. Expressa o bem-estar positivo e a segurança daquele "cuja mente está firme em ti [Deus]" (cf. Is 26.3, ARC). *shālôm* pode indicar o cessar de conflitos e a saúde física, *rāpā'* (Sl 38.3; Is 53.5; 57.19; Jr 6.14).

Ao pronunciar a bênção, os sacerdotes "colocam o nome de Javé sobre o povo de Israel". Ou seja, o povo será chamado, identificado e protegido pelo nome de Javé. A passagem termina com uma declaração enfática: "e eu [o pronome é enfático] os abençoarei". Os rabinos diziam que o pronome estava expresso para deixar claro que era Javé, não os sacerdotes, quem abençoava o povo.

Bem ligada ao uso cultural da bênção pronunciada sobre outros povos e, talvez, proveniente desse uso, está a bênção empregada como saudação no Antigo e Novo Testamentos. Uma forma comum de saudação no antigo Israel aparece em Rute 2.4: "Eis que Boaz veio de Belém e disse aos segadores: O SENHOR seja convosco! Responderam-lhe eles: O SENHOR te abençoe!". A bênção como palavra de despedida para amigos, amados ou conhecidos pode ser vista na separação entre Jônatas e Davi (1Sm 20.24) e no pedido do faraó a Moisés, na partida de Israel (Êx 12.32).

A bênção sacerdotal não era alguma concessão mágica de poder, saúde ou riqueza por intermédio do poder do sacerdote. É uma oração para elevar a Deus a esperança e confiança de que ele manterá sua provisão contínua para a humanidade. O tratamento que Albert Outler dá à providência chega perto da perspectiva veterotestamentária da bênção como presença de Deus na história e na natureza e com a comunidade e os indivíduos. Outler disse que a providência tem sido associada com maior freqüência à presença constante de Deus.¹⁸ A providência e a bênção significam que Deus está no controle da história e da natureza e que ele está sempre perto.

¹⁸ *Who Trusts in God*, 72.

20. O Deus criador

No Antigo Testamento, o Deus que salva e o Deus que abençoa é também o Deus que cria. Muitos estudiosos afirmam que Israel conheceu a Deus como salvador (na experiência do êxodo), antes de conhecê-lo como criador. Zimmerli diz que dificilmente seria exagero dizer que quando o Antigo Testamento refere-se ao "livramento israelita do Egito" fornece a primeira orientação e o ponto de partida para a fé israelita.¹⁹ G. Ernest Wright disse que a humanidade chegou ao entendimento da criação por intermédio do entendimento da aliança.

A vontade do homem comprometida com o Senhor-Criador e obediente a ele implicava uma relação pessoal entre o homem e seu Senhor muito mais profunda que a comum no mundo religioso. O homem bíblico aprendeu isso a partir da relação de aliança, o mais profundo de todos os relacionamentos. Através disso ele também se confrontou com o mistério da criação dele mesmo.²⁰

A. Criação: secundária, não principal, na "história sagrada"

Até pouco tempo atrás, a opinião que prevalecia entre estudiosos do Antigo Testamento era que "a criação não é um dado primário na fé israelita, desempenhando, em lugar disso, função secundária na redenção [...] e ocupa lugar periférico [ou lateral] do pensamento israelita, não o centro".²¹ Karl Barth colocou a aliança antes da criação em sua dogmática.

Christoph Barth disse que para Israel a criação é um fato salvador, não só uma verdade geral objetiva. Entretanto, não ocupa lugar central entre os tópicos da fé israelita.²² A criação como ato de Deus é um tópico complementar no credo de Israel. Ela não é citada na maioria dos "credos" de Israel no Antigo Testamento. A criação está nos "credos" em Neemias 9.6-25 e no salmo 136. É provável que Westermann tenha ido longe demais ao dizer:

O Antigo Testamento jamais fala de fé no Criador [...] A criação não era uma questão de fé porque simplesmente não havia alternativa. Em outras palavras, o Antigo Testamento diferia de nós em seu entendimento da realidade, visto que não havia outra realidade, senão a estabelecida por

¹⁹ *Old Testament Theology in Outline*, 32.

²⁰ *The Old Testament and Theology*, 73.

²¹ Crenshaw, *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 27.

²² *God With Us*, 9.

Deus. Eles não tinham necessidade expressa de *crer* que o mundo foi criado por Deus porque isso era uma pressuposição do pensamento deles.²³

Nesse sentido, o desenvolvimento do credo da igreja é paralelo ao credo israelita. Os credos da igreja primitiva não fazem referência à criação. A criação tornou-se assunto dos credos só por volta de 150 d.C., recebendo destaque complementar apenas em Nicéia, em 325 d.C.²⁴

A relação secundária entre a criação e a aliança tem sido contestada em anos recentes. Os estudos de H. H. Schmid sobre a "ordem no antigo Oriente Próximo" levaram-no a concluir que a criação é a estrutura dentro da qual movem-se as concepções históricas. Schmid alegou que o pano de fundo dominante do pensamento veterotestamentário é a idéia abrangente de ordem do mundo e fé na criação no sentido amplo. Assim, a fé na criação não é uma idéia periférica, mas a essência de todo o pensamento do AT.²⁵

T. M. Ludwig também questionou a idéia de que a criação é secundária à história da salvação. Ludwig estudou as tradições do estabelecimento da terra em Isaías 40—66 e concluiu que "a fé na criação em Deutero-Isaías não é meramente incluída na fé na eleição ou redenção".²⁶ Crenshaw contestou a concepção predominante tomando por base seu estudo do caos dentro de uma discussão da criação. Crenshaw deu ênfase a três elementos: (1) a ameaça do caos no âmbito cósmico, político e social evoca uma reação na teologia da criação; (2) no pensamento de sabedoria, a criação atua basicamente como uma defesa da justiça divina; (3) a centralidade da questão da integridade de Deus na literatura israelita coloca a teologia da criação no centro do empreendimento teológico.²⁷

Crenshaw concordou que a criação desempenha função secundária no Antigo Testamento, mas não na história da salvação, conforme ensinava von Rad. Crenshaw alegou que a função da teologia da criação é escorar a crença na justiça divina. Assim, ele afirmou que "a criação diz respeito à questão fundamental da existência humana, a saber, a integridade de Deus".²⁸

²³ *Creation*, 5; cf. *Elements of Old Testament Theology*, 72, 85.

²⁴ Christoph Barth, op. cit., 11; cf. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 136.

²⁵ "Creation, Righteousness, and Salvation", 1-19; veja Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, 34-185; Nicholson, "Israelite Religion in the Pre-exilic Period", 20-29.

²⁶ "The Traditions of the Establishing of the Earth", 345-357.

²⁷ *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, 27.

²⁸ *Ibid.*, 34.

B. Tipos de linguagem de criação

Tudo o que o Antigo Testamento diz sobre a história da salvação é notavelmente uniforme e sem ambigüidades, mas o que diz acerca de Javé como Criador é mais variado, sendo formulado em diferentes linguagens de criação.²⁹ O Antigo Testamento emprega quatro tipos claramente definidos de linguagem de criação comuns no antigo Oriente Próximo: (1) criação em que se faz ('*āsā*) ou por algum tipo de atividade; (2) criação por meio de concepção e nascimento; (3) criação por meio de batalha; e (4) criação por meio da palavra.³⁰ Além desses quatro tipos de linguagem de criação que Israel tinha *em comum* com seus vizinhos, ela usava uma palavra especial para designar a criação, *bārā* —palavra desconhecida no mundo antigo fora de Israel.

O primeiro tipo de linguagem de criação empregado pelo Antigo Testamento é o de Deus "fazer", '*āsā*, algo ou alguém (Gn 1.7, 26; 2.2, 4, 18, 22; 3.1; 6.6). Também se fala de Deus "formar", *yāšār*, alguém ou algo (Gn 2.7, 8, 19; Is 43.1, 21; 44.2, 21, 24; 45.7, 9, 11, 18; 49.5; Jr 1.5; Am 4.13). Outro termo usado pelo Antigo Testamento, semelhante a '*āsā* é *qānā*, "obter", "preparar" ou "possuir". *qānā* refere-se à obra a que Deus dispensou cuidado e interesse. Ele se torna possuidor daquilo que fez (Gn 14.19, 22; Êx 15.16; Dt 32.6; SI 74.2; 78.54; 104.24; 139.13; Pv 8.22).

Outros termos usados em referência ao ato de Deus criar, no sentido de "fazer", são: estender (*nāṭā*) os céus como uma tenda (Is 40.22; 44.24; Zc 12.1); lançar os alicerces (*tāpāḥ*) dos céus (Is 48.13); lançar os alicerces (*yāsād*) do mundo (SI 24.2; 78.69; 89.11; Pv 3.19; Is 14.32; Am 9.6); fundar (*cōnēn*) a terra (SI 24.2; 119.90; Is 45.18); formar (*bānā*) alguém ou algo (Gn 2.22; Am 9.6).

O segundo tipo de linguagem de criação usada por Israel era o de nascimento e concepção. Outros povos da vizinhança de Israel falavam da criação em termos de sexo, concepção e nascimentos. Von Rad disse que "no culto cananeu, a cópula e a procriação eram consideradas de maneira mítica, como acontecimentos divinos; por conseguinte, a atmosfera religiosa era praticamente saturada de concepções míticas sexuais. Mas Israel não participava da divinização do sexo. Javé permanecia absolutamente além da polaridade do sexo".³¹

Embora Israel assumisse atitude polêmica em relação à deificação do sexo e excluísse de toda a esfera do culto a idéia e a prática, permanece alguma

²⁹ Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 33.

³⁰ John H. Stek, "What Says the Scriptures" em *Portraits of Creation*, ed. van Till, 207.

³¹ *Old Testament Theology I*, 27, 146.

linguagem antiga, retratando a criação em termos de concepção (*yālad*) ou nascimento (Jó 38.8; Sl 90.2). Westermann disse que a palavra *tōlēdôt*, a "gênese" do céu e da terra, reflete essa idéia (Gn 2.4). Os termos *yaša'*, "produzir", e *hūl*, "produziu", (Pv 8.24) podem também ter essa conotação (Gn 1.20, 24). O fato de Israel ter sido capaz de usar a linguagem do nascimento em referência à criação mostra claramente que existiu em Israel, em período bem remoto, uma doutrina muito definida da criação.³²

O terceiro tipo de linguagem que Israel e seus vizinhos empregavam em relatos da criação era o de batalha entre os deuses. Talvez o relato mais famoso desse tipo de batalha seja o Enuma Elish, em que Marduque mata o velho dragão, Tiamat, e o corta em duas partes. De sua metade superior, ele fez os céus, e da metade inferior, fez a terra.³³ Embora o Antigo Testamento não dê indicações de que Israel alguma vez tenha pensado na criação como consequência de um embate de Javé com algum outro deus, a linguagem daquela antiga batalha ocorre de quando em quando. O caos, representado pelo mar, águas, as profundezas, Raabe, ou Leviatã, parece um inimigo que Javé derrotou e mantém aprisionado (Jó 3.8; 9.13; 26.12; 38.10-11; Sl 46.1-3; 74.12-17; 89.9-13; 93.1-5; 104.5-9; Is 27.1; Jr 5.22).

Histórias semelhantes da criação em termos de uma batalha entre os deuses foram encontradas em textos de Ras Shamra. Frank Cross descreveu e traduziu alguns desses textos cananeus de Ras Shamra e destacou semelhanças e diferenças com algumas passagens do Antigo Testamento.³⁴

O Antigo Testamento emprega outro tipo de linguagem de criação semelhante à de seus vizinhos. É a linguagem da criação por uma palavra. Oito vezes em Gênesis 1 lemos: "Disse Deus..." (v. 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26). Von Rad observou que a criação pela palavra de Deus reflete a "absoluta ausência de esforço da ação criativa divina".³⁵ Isso também denota que a criação é nitidamente separada em sua natureza da pessoa de Deus. O mundo criado não é emanação. Ele é seu Senhor. Fora de Gênesis 1, o Antigo Testamento raramente refere-se à criação pela palavra (Sl 33.6; 148.5; Is 41.4; 48.13; Am 9.6).

O conceito de criação pela palavra não é exclusivo do Antigo Testamento. No Enuma Elish,³⁶ Marduque prova seu poder divino fazendo surgir um objeto e fazendo-o desaparecer do mesmo modo. Também nos textos do templo antigo de

³² *Ibid.*, 28.

³³ Veja Heidel, *The Babylonian Genesis*.

³⁴ "The Song of the Sea and Canaanite Myth", 1-25; cf. F. F. Bruce, *The New Testament Development of Old Testament Themes*, 40-50.

³⁵ *Op. cit.*, 142.

³⁶ Veja Heidel, *op. cit.*

Mênfis,³⁷ Ptah, o deus do universo, exerce sua atividade criadora com o auxílio do "coração e da língua" —ou seja, por meio de sua palavra. "Ele criou nove deuses (a água primeva, o deus-sol Re, etc.) por sua palavra".³⁸

O Antigo Testamento possui duas palavras especiais que significam criar — a palavra *bārā'* é uma palavra hebraica sem igual que significa "ele criou". *bārā'* é usada 11 vezes em Gênesis (1.1, 21, 27 [três vezes], 2.3, 4; 5.1, 2 [duas vezes]; 6.7); uma em Êxodo (34.10), Números (16.30), Deuteronômio (4.32), Eclesiastes (12.1); Amós (4.13), Jeremias (31.22), Malaquias (2.10) e em Isaías 1—39 (4.5); 20 vezes em Isaías 40—66 (40.26, 28; 41.20; 42.5; 43.1, 7, 15; 45.7 [duas vezes], 8, 12, 18 [duas vezes]; 48.7; 54.16 [duas vezes]; três vezes em Ezequiel (21.20; 28.13, 15); seis vezes em Salmos (51.10; 89.12, 47; 102.18; 104.30; 148.5). Ainda assim, essa palavra não foi encontrada em línguas semíticas mais antigas fora do Antigo Testamento.³⁹ A palavra é usada 48 vezes no Antigo Testamento nas raízes qal e nifal, significando "criar". É empregada uma vez na raiz nifil, "engordar-se" (1Sm 2.29) e quatro vezes no piel, "cortar madeira" (Js 17.15, 18; Ez 21.24; 23.27). Quando *bārā'* é empregada no sentido de "criar", o sujeito é sempre Deus. Falar de um ser humano "criando", com o uso de *bārā'* soaria blasfemo no Antigo Testamento. Além disso, o Antigo Testamento jamais menciona algum material com que Deus cria algo. Embora a criação *ex nihilo* (do nada) apareça primeiro de maneira explícita em 2Macabeus 7.28, o significado pode estar implícito em Gênesis 1.⁴⁰

C. Referências à criação no Antigo Testamento

O Antigo Testamento começa com dois relatos ímpares e profundos da criação do universo e da humanidade (Gn 1.1—2.4a; 2.4b-25).

Westermann disse:

O primeiro capítulo da Bíblia é uma das obras-primas da literatura mundial. Todas as perguntas que têm sido dirigidas a esse primeiro capítulo da Bíblia, todas as dúvidas quanto ao que é "certo" naquilo que ali se encontra, todas as explicações emocionais de que seria totalmente antiquado, de maneira alguma afetam o valor do que ali está. Quando se ouve o capítulo lido em voz alta e no devido contexto, percebe-se que o

³⁷ Veja John A. Wilson, "The Theology of Memphis", em *Ancient Eastern Texts*, ed. James B. Pritchard.

³⁸ Von Rad, *Old Testament Theology I*, 143 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela ASTE); Westermann, *Creation*, 10; id., *Genesis I—I*, 26-41.

³⁹ Veja *bārā'* em *TDOT II*, eds. Botterweck e Ringgren, 245.

⁴⁰ Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 35; von Rad, *Old Testament Theology I*, 143.

que se expressa é algo que jamais foi realmente dito nem antes nem depois.⁴¹

Gênesis 1 afirma que Deus criou (*bārā'*), sem nenhum esforço, todo o universo e tudo o que nele há. O primeiro versículo de Gênesis deve ser compreendido como uma declaração sucinta de tudo o que se descreve nos versículos seguintes. É uma oração independente e não deve ser tomada como oração subordinada introdutória dos versículos 2 e 3, como fazem algumas versões modernas (NEB, NRSV e NJB).⁴² Gênesis 1.2 fala da condição primeva da terra antes de sua forma final (criação) num período de sete dias (uma semana). A terra estava num estado de caos após o ato inicial de criação relatado no versículo 1. O caos é indicado por *těhôm*, "abismo", *hoshěk*, "trevas", e *tohû wābohû*, "sem forma e vazia". Algumas novas traduções (NEB, NRSV e NJB) trazem "vento" em lugar de "espírito" como tradução de *rûah* em Gênesis 1.2. Robert Luyster defendeu essa nova tradução: "Uma análise do conflito persistente com o mar rebelde (*těhôm*) revela que o emblema característico de sua soberania é seu vento (ou sopro, ou voz, mas *não* espírito). Qualquer outra interpretação de 1.2 seria incoerente com tudo o que se segue".⁴³ Ambas as leituras, "vento" ou "espírito", são possíveis. A leitura tradicional é "Espírito". *těhôm* ("abismo") refere-se com frequência ao mar rebelde. É paralelo a "águas" nesse versículo.

Depois da declaração sucinta em 1.1 e do retrato verbal do estado primevo do mundo em 1.2, a criação é descrita como obra de Deus realizada em seis dias sucessivos, seguidos pelo restante do sétimo dia. O primeiro dia testemunhou a criação da luz (1.3-5). Antes da luz, tudo era escuro e sombrio. Aqui, a luz está relacionada às trevas e não aos luzeiros (sol, lua e estrelas).

Nós, hoje, tentamos compreender a luz pela astronomia e física. No Antigo Testamento pensava-se no âmbito dos fenômenos observáveis. A luz não dispersou todas as trevas. Ela foi considerada "boa" no versículo 4 e separada das trevas. Trevas pode encerrar uma implicação de "mal" em oposição à "boa luz". Quando Deus chamou a luz "dia" e as trevas "noite", exerceu sua soberania sobre elas. No mundo antigo, o poder de dar nome indicava poder de governo.

No segundo dia (1.6-8), Deus fez o "firmamento", entendido como uma abóbada ou domo metálico que cruzava os céus. O verbo *rāqa'* pode significar "esmagar" (Ez 6.11), "estender" (Is 42.5; 44.24; Sl 136.6); "moldar com martelo"

⁴¹ *Creation*, 36.

⁴² Von Rad, *Genesis*, 48—49; veja uma discussão completa dos problemas na tradução de Gênesis 1.1—3 em Lane, "The Initiation of Creation", 63-73.

⁴³ "Wind and Water", 10.

ou "bater para laminar" (Êx 39.3; Jó 37.18; Jr 10.9). O firmamento separou as águas dos céus das águas sobre a terra. A palavra "fez" é aqui empregada para designar a atividade criadora de Deus, em lugar da palavra "criou". Não se diz que o firmamento é "bom".

O terceiro dia da criação (1.9-13) testemunha outra separação entre as águas sobre a terra e a parte seca. O conjunto de águas sobre a terra é denominado "mares". De novo, o ato de dar nome reflete a soberania de Deus sobre as águas. A terra seca, por sua vez, recebe ordens de produzir vegetação em forma de grama, ervas e árvores frutíferas. O relato reconhece que as plantas têm capacidade de se reproduzir, ainda que não se diga que sejam "videntes" no sentido pleno. De novo, Deus viu que sua obra era "boa".

O quarto dia (1.14-19) fala da criação dos dois grandes luzeiros e das estrelas no firmamento. Toda a seção é fortemente polêmica. A mensagem inegável é que o sol, a lua e as estrelas são criações de Deus. Não são deuses, como acreditavam os vizinhos de Israel. Eles não devem ser cultuados. Eles não têm poder, exceto o que Deus lhes deu: o de reger o dia, a noite e as estações.⁴⁴ Os nomes hebraicos traduzidos por "sol" e "lua" são deliberadamente deixados de lado, talvez porque os vizinhos de Israel os empregassem como nomes de outros deuses. Von Rad pensava que as palavras "luminares", "luzeiros" ou "iluminadores" tinham conotação prosaica ou degradante.⁴⁵

Para compreender o significado dessas afirmações, deve-se lembrar que são formuladas numa atmosfera cultural e religiosa saturada de todos os tipos de falsas crenças astrológicas. Todo o antigo pensamento oriental (não o Antigo Testamento) com respeito ao tempo era determinado pelo curso cíclico das estrelas. O mundo humano, até o destino individual, era determinado pela obra de poderes siderais.⁴⁶

Nunca é demais destacar a importância atual da dessacralização bíblica da natureza, inclusive dos corpos celestes. Toda a base da ciência, medicina, pesquisa e viagem espacial moderna está no fato de que a natureza não é divina. Deus e os homens têm domínio sobre ela. Esse capítulo em Gênesis e a aterrissagem do homem na lua estão ligados.⁴⁷

O quinto dia da criação (1.20-23) testemunhou a criação da vida animal no mar e nos ares. Ainda que as plantas tenham sido criadas no terceiro dia, não possuíam *nepesh*, "vida", como os animais. Os animais são divididos em três

⁴⁴ Veja Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology". 81-102.

⁴⁵ *Genesis*, 53.

⁴⁶ *Ibid.*, 54.

⁴⁷ Westermann, *Creation*, 44-45.

grupos: (1) os "enxames" nas águas —provavelmente os enxames ou cardumes de peixes, pequenos animais marítimos, e "rastejadores", talvez répteis; (2) as "aves" que voam nos céus; e (3) os grandes "animais marinhos".

Excursão: Os grandes animais marinhos

Esses grandes monstros marinhos, baleias (KJV), crocodilos, serpentes ou animais mitológicos que os antigos pensavam habitar o mar simbolizavam o mal? Tais criaturas são mencionadas em outras passagens do Antigo Testamento. John Gammie disse que estudiosos contemporâneos dividem-se entre a opinião de que o autor de Jó entendia que as criaturas em Jó 40.15-32; 41.1-43 eram monstros míticos e a de que eram animais naturais.⁴⁸ Nicolas K. Kiessling disse: "Os mais temíveis dragões do Antigo Testamento, *tanin*, leviatã, raabe, são horríveis, mas vagas encarnações do mal, oponentes sombriamente delineados de Deus e do homem. Eles habitam as profundezas dos mares e são com frequência empregados como metáforas oportunas de reis pagãos hostis aos filhos de Israel".⁴⁹

A palavra *tanin* ocorre 15 vezes no Antigo Testamento, referindo-se a diferentes tipos de criaturas: um monstro marinho que Deus destruiu ou destruirá (Sl 74.13; Is 27.1; 51.9); monstros marinhos em geral (Gn 1.21; Jó 7.12; Sl 148.7); uma metáfora da Babilônia (Jr 51.34) ou do Egito (Ez 29.3; 32.3) como inimigo de Israel; e serpentes (Êx 7.9, 10, 12; Sl 91.13). Em Lamentações 4.3 a referência é ambígua. "Leviatã" (Jó 3.8; 41.1; Sl 74.14; 104.26; Is 27.1) e "Raabe" (Jó 9.13; 26.12; Sl 87.4; 89.10; Is 30.7; 51.9) são usados no Antigo Testamento como paralelos de *tanin*.

Quando Gênesis 1.21 diz que Deus criou os "monstros marinhos", *tannîn*, significa que Deus criou e controla tudo o que há no universo, mesmo o que outros povos consideravam símbolos do mal. As pessoas nada tinham a temer no mundo. Deus possui os poderes do mal em suas mãos. Ele os fez e lhes deu nome. Dois outros aspectos dessa passagem são significativas: (1) A palavra *bārā'*, "criou", é empregada só na segunda parte do capítulo. A razão provável é que a vida animal fosse considerada um degrau acima do restante da criação até aquele momento. (2) A palavra "bênção" é usada pela primeira vez nesse capítulo (1.22).

Westermann observou que a "bênção" aqui inclui o poder de propagar a espécie. "Este é o significado básico da palavra *bênção*: o poder de ser fértil. É

⁴⁸ "Behemoth and Leviathan", 217.

⁴⁹ "Antecedents", 167.

evidente que a vida do ser vivente, seja do homem, seja do animal, inclui a capacidade de propagação. Sem isso não seria uma vida real".⁵⁰

O sexto dia da criação (1.24-31) testemunha a criação dos animais terrestres e dos homens com uma diferença notável na descrição da origem dos dois. Os animais terrestres vêm da terra: "Produza a terra..."(v. 24). Mas os homens são objeto íntimo e direto da obra criadora de Deus: "Façamos o homem à nossa imagem" (v. 26). A palavra "criar", *bārā'*, ocorre três vezes no versículo 27 para deixar claro que o ponto culminante e alvo da criação divina é atingido na criação dos seres humanos. As pessoas e os animais foram criados no mesmo dia e ambos são chamados distintamente *nepeš hāyâ* , "seres viventes". Cada um possui a capacidade de propagação da espécie. Ainda assim, os homens destacam-se como seres ímpares, feitos à imagem de Deus. Eles recebem domínio sobre todos os outros seres criados.⁵¹

No sétimo dia (2.1-3), Deus terminou sua obra de criação. Ele abençoou e santificou o sétimo dia porque nele descansou de sua obra de criação. O sétimo dia da criação é especial, diferente dos seis dias de trabalho anteriores. As palavras "acabar" e "terminar" em 2.1,2 indicam que o universo está completo, terminado, sendo tudo o que Deus pretendia que fosse. Deus estabeleceu o sétimo dia à parte dos outros dias. A palavra traduzida por "descansar" é *shābāt*, base da palavra "sábado".

Westermann disse que ali existe mais que "uma referência ao sábado mais tarde instituído em Israel. Há uma ordem estabelecida para a humanidade: de acordo com ela o tempo é dividido entre o cotidiano e o especial, e o cotidiano alcança seu alvo no especial".⁵² Entretanto, não devemos encontrar toda a instituição do sábado nessa passagem. Von Rad disse que fazê-lo "seria uma compreensão completamente equivocada da passagem. Pois não há nenhuma palavra indicando que esse descanso deva ser imposto ao homem ou prescrito a ele".⁵³ O universo pertence a Deus porque ele o fez e continua sob seu controle.

Von Rad disse: "Seria completa insensatez considerar esse descanso de Deus que concluiu a criação algo parecido com um ato pelo qual Deus se afasta do mundo; é, na realidade, um ato pelo qual ele se volta de maneira particularmente misteriosa e bondosa para sua Criação".⁵⁴ Deus não deu as costas para o mundo depois de criá-lo. O "descanso" é mais que uma interrupção do labor para Deus.

⁵⁰ *Creation*, 46.

⁵¹ Discutiremos os termos *imagem*, *domínio*, *macho* e *fêmea* no cap. 6, sobre a humanidade.

⁵² *Creation*, 65.

⁵³ *Old Testament Theology I*, 148.

⁵⁴ *Ibid.*, cf. Westermann, *Creation*, 41.

Ele expressa o interesse de Deus pelo mundo e talvez indique que a história terminará num descanso divino eterno.⁵⁵

O segundo relato da criação (2.4b-25) é em geral considerado mais antigo que o primeiro (1.2—2.4a). Conforme se apresenta hoje, suplementa e amplia o quadro do primeiro relato da criação. O primeiro relato começa com a criação do universo e faz da humanidade o degrau máximo da pirâmide cosmológica. O segundo relato começa com a humanidade como o centro e objetivo da criação. A humanidade é feita por Deus a partir do pó. A vida é o resultado do sopro de Deus nas pessoas. Esse sopro de Deus não pertence a nenhuma outra criatura.

Deus não tinha completado a humanidade após aquele ato inicial de criação. Ele proporcionou espaço e ambiente agradável (o jardim do Éden), alimento (as árvores do jardim"), trabalho ("cultivar e guardar"), comunidade ou sociedade (homem e mulher) e língua. Deus também lhes deu uma ordem: "De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás" (2.16-17).

Em seu estado original, a humanidade estava completamente sujeita ao comando de Deus. Deus lhes deu perfeita liberdade em todas as coisas, exceto numa (só *uma* árvore foi destacada entre muitas como proibida), mas exatamente nesse ponto eles quiseram exercer a liberdade. Escolheram uma ação que Deus havia proibido. O decorrer da história mostra que a ordem de Deus era melhor, pois o ato de comer o fruto proibido trouxe dor, sofrimento e, por fim, morte. Von Rad disse: "Quão simples e sóbria é nossa narrativa, comparada aos mitos sensuais das nações, ao deixar o significado da vida no Paraíso consistir completamente na questão da obediência a Deus e não no prazer e na isenção do sofrimento".⁵⁶

Esses dois relatos da criação colocam-se no início do Antigo Testamento para indicar que Deus é o Senhor de todo o mundo e não só o Deus de Israel. Os dois relatos da criação devem também ser vistos como parte vital do prólogo da história da salvação de Deus com Israel, a qual começa em Gênesis 12. Declarações teológicas diretas sobre a criação sob a forma de conjuntos amplos ocorrem apenas nesses dois relatos no início de nossa Bíblia.

O Antigo Testamento contém numerosas passagens não teológicas espalhadas a respeito da criação. Gênesis 14.18-20 preserva o que deve ser uma das referências mais antigas à criação no Antigo Testamento. Nessa passagem Abraão reconheceu El Elyon, o Deus de Melquisedeque, como o mesmo que seu Deus Javé, "que possui os céus e a terra". A idéia da criação ocorre de novo no Pentateuco (Gn 5.2; 24.3; Dt 4.32; 32.6-8, 18), nos livros históricos (ISm 2.8; 1Rs

⁵⁵ Von Rad, *Genesis*, 60.

⁵⁶ *Genesis*, 79.

8.12 [Septuaginta]; 2Rs 19.15; Ne 9.6); e nos Profetas (Is 37.14-20; Jr 5.22-24; 10.12-16; 27.5; 31.35; 32.17; 33.2; 51.15, 19; Os 2.8-9; 8.14; Am 4.13; 5.8; 9.5-8; Zc 12.1; Ml 2.10).

À parte de Gênesis 1—2, Isaías 40—66 possui mais referências a Javé como o Criador que qualquer outra passagem extensa no Antigo Testamento (Is 40.22-31; 41.20; 42.5; 43.1, 7, 15; 44.2, 24; 45.7-12, 18; 48.13; 49.5; 51.13, 16; 54.5, 16; 65.17-18; 66.22). Esses capítulos contêm uma variedade de palavras que denotam a criação: *bārā'*, "criar", (40.26, 28; 42.5); *yāšār*, "formar" (45.18); *'āsā*, "fez", (44.24; 45.12, 18); *mātaḥ*, "estendeu" (40.22; 42.5); *rāqa'*, "formar", (44.24; 45.12, 18); *qārā'*, "chamar" (40.26) e *hammošī*, "fazer sair ou nascer" (40.26).

A ênfase em Javé como Criador em Isaías 40—66 deve-se ao desejo do profeta de ajudar seu povo (no exílio babilônico) a entender que o sofrimento dos israelitas não indicava a supremacia dos deuses babilônios em relação a Javé. O sofrimento deles no exílio era devido aos seus pecados (40.2). Javé, seu Deus, era soberano sobre todo o mundo; assim, tinha poder para redimi-los (40.27-31).

A criação é um tema proeminente na literatura de sabedoria. Provérbios 3.19 diz: "O SENHOR com sabedoria fundou a terra, com inteligência estabeleceu os céus". Provérbios 8.22-31 é uma passagem importante sobre a criação e o lugar da sabedoria nela.⁵⁷

O SENHOR me possuía no início de sua obra,
antes de suas obras mais antigas.
Desde a eternidade fui estabelecida,
desde o princípio, antes do começo da terra.
Antes de haver abismos, eu nasci,
e antes ainda de haver fontes carregadas de águas.
Antes que os montes fossem firmados,
antes de haver outeiros, eu nasci.
Ainda ele não tinha feito a terra, nem as amplidões,
nem sequer o princípio do pó do mundo.
Quando ele preparava os céus, aí estava eu;
quando traçava o horizonte sobre a face do abismo;

⁵⁷ Veja Landes, "Creation Tradition in Proverbs 8.22-31", 279-293; Whybray, "Proverbs 8.22-31 and Its Supposed Prototypes", 390-400; John Stek, "What Says the Scriptures?" em *Portraits of Creation*, ed. van Till, 203-265.

quando firmava as nuvens de cima;
quando estabelecia as fontes do abismo;
quando fixava ao mar o seu limite,
para que as águas não traspassassem os seus limites;
quando compunha os fundamentos da terra;
então, eu estava com ele e era seu arquiteto,
dia após dia, eu era as suas delícias,
folgando perante ele em todo o tempo;
regozijando-me no seu mundo habitável
e achando as minhas delícias com os filhos dos homens.
(Pv 8.22-31)

Derek Kidner captou o significado geral de Provérbios 8 em seu comentário de Provérbios. Ele disse que o crescente louvor à sabedoria chega à plenitude nos versículos 22-31. "Não tem a intenção de preocupar o leitor com a metafísica, mas de levá-lo a uma decisão; o verdadeiro clímax é a passagem 'Agora, pois...' de 32-36".⁵⁸

A origem da sabedoria é descrita de três maneiras nos versículos 22-24. A sabedoria diz: "Deus me criou" (v. 22, BLH); "desde a eternidade fui estabelecida" (v. 23); "nasci" (v. 24). O significado dessas três expressões está sujeito a debate. De fato, a palavra traduzida "criou" (v. 22) não é *bārā'*, mas *qānā*, "obter" ou "possuir". Esse versículo estava envolvido no debate da hipóstase ou personificação. A sabedoria está sendo aqui divinizada? Os arianos, que negavam a divindade de Cristo, apelavam para a tradução da Septuaginta, "criado", para negar que Cristo fosse eterno.⁵⁹ Mas aqui a sabedoria não é uma hipóstase de Javé. É uma personificação de um de seus atributos.

A sabedoria era um atributo de Javé desde o princípio, antes do início da criação (v. 25-29). Deus nada fez sem sabedoria. Ainda assim, não foi a sabedoria que criou o mundo. "Quando ele preparava os céus [...] quando traçava o horizonte [...] quando firmava as nuvens de cima..." a sabedoria estava ao lado de Javé em tudo isso como "seu arquiteto" ou "criancinha" (v. 30). A palavra hebraica é *āmôn*. "Arquiteto" é sustentado pela principal versão antiga de Jeremias 52.15 e talvez Cântico dos Cânticos 7.1. "Criancinha" é apoiado por Áquila. Ainda que não possamos resolver todos os problemas de linguagem, o significado principal da

⁵⁸ *Proverbs*, 76 (no Brasil, *Provérbios, Introdução e Comentário*, pela Vida Nova).

⁵⁹ *Ibid.*, 79.

passagem é claro. Javé como Criador considerou a sabedoria básica e indispensável. A sabedoria é mais antiga que o universo e fundamental para ele. Nem um grão de matéria, nem um vestígio de ordem (v. 29) veio a existir sem a sabedoria. A sabedoria é a fonte de alegria. A alegria de criar e a alegria da existência fluem do exercício da sabedoria divina —"ou seja, da habilidade perfeita de Deus".⁶⁰

Numa passagem magnífica no livro de Jó, Javé apresenta a Jó uma série de perguntas retóricas sobre sua parte na criação do mundo inanimado e animado. Javé pergunta em 38.4:

Onde estavas tu, quando eu
lançava os fundamentos da terra?
Dize-mo, se tens entendimento.

A implicação é que Jó não estava presente. Ele não tinha nem a sabedoria nem o poder de criar ou controlar o universo (39.10-12). Jó era uma parte da criação de Deus, assim como o Beemote (40.15). Javé é sábio e também soberano, porque não só fez o mundo, mas o sustenta (Jó 38.1—39.30; Sl 104.27-30).

A fé veterotestamentária na criação é abrangente, firme e significativa. Por anos foi mantida à margem ou periferia da teologia do Antigo Testamento porque a história da salvação (von Rad) ou a teologia da aliança (Eichrodt) ocuparam o centro do palco. Porque o Antigo Testamento faz relativamente poucas referências à criação e porque ela é com frequência associada com a sabedoria e conceitos universais, a criação foi muitas vezes negligenciada. Entretanto, o cânon do Antigo Testamento faz da criação tópico básico e fundamental da teologia do Antigo Testamento. É verdade que o Antigo Testamento não gira em torno da criação. Ele gira em torno da salvação e do livramento, mas não haveria salvação sem a criação. Deus é o criador de tudo e de todos. O modo pelo qual ele fez este universo é descrito em vários tipos de linguagem de criação. A criação tem sido afetada pelo pecado humano (Os 4.1-3). O senso de "retidão" e "justiça" podem estar relacionados à criação.⁶¹

A teologia da criação expande e aprofunda o conceito que se tem de Deus, da humanidade e do mundo. A fé na criação não é proeminente no Novo Testamento. O Novo Testamento diz menos acerca da criação que o Antigo. Talvez o Novo Testamento não tivesse necessidade de dizer tanto porque o Antigo disse tanto e tão bem.

⁶⁰ *Ibid.*, 78.

⁶¹ Veja a seção "Um Deus que julga" neste capítulo. e a discussão do pecado no cap. 7.

21. Um Deus santo



Santidade (*qōdesh*) é uma palavra intimamente divina. "Ela tem a ver [...] com a própria natureza da divindade, mais do que qualquer outra, na verdade como nenhuma outra"⁶². "Santidade é a qualidade mais típica da fé em Deus no Antigo Testamento"⁶³. De todas as qualidades atribuídas à natureza divina, há uma que, tanto em virtude da frequência como da ênfase com que é usada, ocupa uma posição de importância singular — é a santidade"⁶⁴. Johannes Hanel fez da santidade o centro da sua teologia do Antigo Testamento,⁶⁵ e Edmond Jacob propôs *qdsh* como o centro gramatical do Antigo Testamento, assim como a idéia correspondente é o centro teológico.⁶⁶

Deus não é criatura; conseqüentemente, ele é santo. O "atributo" da santidade refere-se a esse mistério do ser divino que o distingue como Deus. Criaturas e objetos têm santidade apenas em sentido derivado, quando são designados por Deus para servir numa função especial. G. Ernest Wright disse:

De todos os "atributos" divinos, a santidade chega mais perto de descrever o ser de Deus e não sua atividade. Ela, no entanto, não é uma "qualidade" estática e definível como a verdade, beleza e bondade dos gregos, porque é esse mistério indefinível em Deus que o diferencia de tudo o que criou; e sua presença no mundo é sinal de que ele dirige ativamente os seus negócios.⁶⁷

A etimologia da palavra *qōdesh* não é clara.⁶⁸ Eichrodt, Jacob e Muilenburg achavam que a raiz *qdsh* deriva de uma raiz primitiva hipotética, *qd(d)*, que significaria "cortar", "marcar", "separar". Bunzen e Vriezen derivaram-na da raiz árabe e etíope *qd'* ou *qdw*, "ser brilhante" ou "ser puro". O uso da raiz no Antigo Testamento parece favorecer o sentido "ser marcado" ou "ser separado do uso comum". A separação do sagrado do profano é o sentido básico da palavra grega

⁶² Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 21.

⁶³ Vriezen, *Outline of Old Testament Theology*, 297.

⁶⁴ Eichrodt, *Old Testament Theology I*, 270.

⁶⁵ *Die Religion der Heiligkeit*, iii.

⁶⁶ *Theology of the Old Testament*, 87.

⁶⁷ *God Who Acts*, 75 (no Brasil, *O Deus que Age*, pela ASTE).

⁶⁸ Kornfeld, *TWAT* 6, 1181-1185.

temenos, da palavra latina *sanctus* e da palavra hebraica *herem*. O antônimo da palavra *qōdesh* é *hōl*, que significa "comum" ou "profano".

Com a raiz *qdsh* estamos lidando com as reações básicas e elementares do ser humano ao mistério de que ele se sentiu cercado nos primeiros dias. Von Rad chamou a experiência do santo de "dato religioso primevo", que não pode ser deduzido de outros valores humanos. Santidade não é a elevação de qualquer outra coisa ao grau mais elevado; nem é ela ligada a alguma coisa por adição. O santo pode ser designado de modo muito mais apropriado "o grande estrangeiro" no mundo humano. É a experiência de um dato em relação ao qual a pessoa inicialmente sente medo em vez de confiança. É, de fato, "o totalmente outro".⁶⁹

Talvez a melhor maneira de ver que santidade e divindade são equiparados no Antigo Testamento é comparar Amós 4.2 e 6.8: "Jurou o Senhor Deus, pela sua santidade", e: "Jurou o Senhor Deus por si mesmo" (*nepesh*). A mesma idéia é expressa em Salmos 89.35: "Por minha santidade eu jurei uma vez: jamais vou mentir a Davi!" (BJ). Deus e o santo são sinônimos nas linhas paralelas de Habacuque 3.3: "Deus vem de Temã, e do monte de Parã vem o Santo".

Deus é chamado "santo" três vezes em dois lugares do Antigo Testamento. Os serafins cantaram: "Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos; toda a terra está cheia da sua glória" (Is 6.3). Em um dos salmos de entronização, o salmista proclamou três vezes que Deus é santo (SI 99.3, 5, 9). Oséias destacou a idéia de que a santidade de Deus é o que o distingue das pessoas: "Eu sou Deus e não homem, o Santo no meio de ti" (Os 11.9). A expressão "o santo de Israel" ocorre trinta vezes no livro de Isaías em referência ao Deus de Israel.

Dizer que Deus é santo é dizer que Deus é Deus. Santidade sugere o poder, o mistério, a transcendência —mas não a inatingibilidade— de Deus. O Antigo Testamento com frequência recorre a antropomorfismos para falar de Deus. Fala dos seus olhos, rosto, pés, braço e mão. Essa linguagem poderia levar à humanização de Deus, não fosse sua santidade. A santidade de Deus o separa de todas as outras coisas no universo, incluindo o próprio universo. A palavra "santo", usada para descrever Deus, torna impossível qualquer pensamento de um deus criado pelo ser humano. Deus não é uma pessoa divinizada.

⁶⁹ Von Rad, *Old Testament Theology I*, 205; veja Otto, *The Idea of the Holy* (no Brasil, *O Sagrado*).

B. A história da santidade

A santidade tem uma história no Antigo Testamento e no antigo Oriente Próximo. O termo provavelmente é mais antigo que Israel. Ele é encontrado em várias línguas semitas, como a inscrição fenícia Yehimilk (por volta de 1200 a.C.) e os textos ugaríticos Aqhat 1.27, 11.16 (também por volta de 1200 a.C.). Cades era o nome de certas cidades e lugares no Oriente próximo antes de Israel entrar em Canaã. Cades no rio Orontes foi a capital de uma província hitita e cenário de uma batalha terrível entre Ramsés II e o rei hitita. Uma deusa chamada Cades, adorada na Síria por volta de 1500 a.C., provavelmente tinha ligações mesopotâmicas anteriores. Esses nomes de lugares e de uma deusa levaram à conclusão de que "santidade" era uma idéia muito antiga ligada a deuses.

O conceito mais antigo de santidade abrangia algumas conotações primitivas (materialistas) e negativas. Em princípio, santidade era entendida em termos de um poder misterioso que era perigoso, inacessível e temível. Objetos que pertenciam a Deus eram santos e ameaçavam de morte qualquer pessoa que os tocassem. Nadabe e Abiú morreram porque ofereceram fogo não santo ao Senhor (Lv 10.1-3). O Senhor matou várias pessoas de Bete-Semes porque olharam dentro da arca. Seus companheiros perguntaram: "Quem poderia estar perante o Senhor, este Deus santo?" (1Sm 6.19, 20). Uzá morreu quando tocou a arca (2Sm 6.6, 7).

Santidade não tem sempre conotação moral ou ética no Antigo Testamento. A palavra *qādēsh*, "prostituta", vem da raiz *qdsh*, "santo". Tanto a forma masculina, *qādēsh*, como a feminina, *qedeshâ*, são usadas no Antigo Testamento para referir-se a prostitutos e prostitutas (Dt 23.18; 1Rs 14.24; 15.12; 22.46; 2Rs 23.7; Jó 36.14; cf. Formas femininas em Gn 38.21-22; Dt 23.18; Os 4.14). Todas essas referências são à prostituição cultual, com exceção de Gênesis 38.

Esse uso sugere alguma influência de religiões pagãs sobre o vocabulário de Israel e talvez sobre o estilo de vida de alguns israelitas. A prostituição cultual ou sagrada era comum no antigo Oriente Próximo, como parte vital do culto da fertilidade. A adoração de Baal rivalizou com a adoração de Javé em Canaã depois que Israel entrou na terra. O casamento sagrado, *hieros gamos*, era parte das celebrações de ano novo em muitas religiões pagãs antigas. Engnell viu algumas evidências do casamento sagrado nas festas de Israel porque Cântico dos Cânticos é lido na sinagoga no oitavo dia da festa da Páscoa, mas Ringgren lembrou que todas as evidências da sua leitura como parte da celebração da Páscoa são tardias (500 d.C.) e que vestígios de um *hieros gamos* no Antigo Testamento são "discutíveis e precários".⁷⁰

⁷⁰ *Israelite Religion*, 188.

Marvin Pope, em seu comentário de Cântico dos Cânticos, disse:

Enquanto avançava palavra por palavra e versículo por versículo pelo livro de Cântico dos Cânticos e revia as interpretações que lhe tem sido impostas, a impressão tornou-se convicção de que a interpretação cultural, que sofreu resistências veementes desde o começo, é a que melhor explica a linguagem erótica.⁷¹

No fim de uma introdução de 228 páginas ao seu comentário, Pope concluiu que certos aspectos de Cântico dos Cânticos podem ser entendidos à luz de "indícios consideráveis e cada vez mais numerosos de que as festas de funerais no antigo Oriente Próximo eram festas de amor, celebradas com vinho, mulheres e música".⁷²

Apesar de a perspectiva cultural de Cantares estar longe de ser provada, amplas evidências nos profetas mostram que Israel praticou a prostituição "sagrada" em nome de Javé pelo menos em algumas ocasiões (Ez 16.25-34; 23.12-21; Os 2.4-5, 13; 4.12-14; Am 2.7).

A santidade não parece estar diretamente ligada a moralidade ou ética no Antigo Testamento. A reação de Isaías à sua visão de Javé entronizado (6.5) faz referência principalmente ao contraste entre a majestade de Deus e a insuficiência humana.

Talvez a ordem no código de santidade, "Santos sereis, porque eu, o Senhor, vosso Deus, sou santo" (Lv 19.2), aproxime-se de uma associação entre santidade e moralidade no Antigo Testamento. Mesmo ali, no entanto, os mandamentos morais e cerimoniais estão misturados sem nada que os distinga, dando a entender que o significado básico de santidade em todo o Antigo Testamento é "separação".

C. O lado espiritual da santidade

Santidade no Antigo Testamento significa a essência da divindade. A santidade de Deus diz respeito a tudo sobre Deus que o separa da sua criação: seu poder misterioso e a atração dos adoradores. Num segundo sentido, santidade diz respeito ao chamado de Deus e à exigência de que as pessoas sejam santas como ele é santo, no sentido de que sejam puras, limpas, justas e compassivas.

O Antigo Testamento contém algumas declarações sublimes sobre o lado espiritual da santidade (SI 51.11; Is 6.1-5; 57.15-16; Os 11.8-9) e faz referência ao

⁷¹ *Song of Songs*, 17.

⁷² *Ibid.*, 228

espírito três vezes santo de Deus (Sl 51.11; Is 63.10-11). Mesmo assim, as idéias materialistas ou cultuais de santidade não desaparecem no Antigo Testamento. No *eschaton*, tudo se tornará santo. Números 14.21 diz que virá o tempo em que "toda a terra se encherá da glória do Senhor". Isso quer dizer que, no tempo presente, a santidade de Javé, chamada "glória", está restrita à esfera do culto. Mas isso é temporário. Zacarias 14.20 diz: "Naquele dia, será gravado nas campainhas dos cavalos: santo ao Senhor; e as panelas da Casa do Senhor serão como as bacias diante do altar". Isso significa que todo o âmbito secular será abrangido pela santidade de Javé. Quando isso acontecer, a santidade de Javé terá atingido seu alvo mais elevado.

Santidade é um conceito difícil de entender. Muitas pessoas de hoje estão voltadas para o aqui e agora e para os negócios mundanos da vida. O que é profano e vulgar marca o espírito da maioria. Walter Brueggemann captou a necessidade do nosso mundo de hoje:

A santidade de Deus é urgente em face da profanação, que esvazia a vida de paixão e dignidade maior. A santidade de Deus é urgente em face da brutalidade que permeia tudo, trivializa o propósito de Deus e maltrata o mundo de Deus. A santidade de Deus é urgente em face da crescente autoridade da técnica, que diminui o mistério que mantém a vida em aberto.⁷³

Talvez uma visão de perto do chamado de Isaías mostre a essência da santidade de Deus na sua relação com seu povo. Isaías viu Deus em um trono, alto e elevado. Ele viu a glória de Deus representada na nuvem e sentiu o tremor do movimento do chão. Ouviu os serafins dizendo: "Santo, santo, santo é o Senhor dos Exércitos". Ele foi dominado por seu senso de pecado e impureza e pelo mesmo sentimento do povo. Experimentou a purificação de Deus por meio de uma brasa do altar. Depois ouviu o chamado de Deus para compromisso e serviço.

22. Um Deus de amor

Será que o Deus do Antigo Testamento é um Deus de amor, ou Márcion estava certo ao dizer que o Deus do Novo Testamento era de amor, e o Deus do Antigo Testamento, de ira? (Temos informações sobre Márcion somente por

⁷³ Prefácio a John Gammie, *Santidade em Israel*, xii.

intermédio dos seus adversários, que o citavam para atacá-lo.) Tertuliano citou Márcion dizendo que o Deus do Antigo Testamento era "judicial, duro, poderoso na guerra [...] severo [...] e cruel", enquanto o Deus revelado em Jesus Cristo era "carinhoso, calmo, simplesmente bom, e amoroso".⁷⁴ Para Márcion, "o Deus do Antigo Testamento é um ser diferente e inferior, o criador-demiurgo, o Deus vingativo da lei, totalmente oposto ao Deus gracioso revelado no evangelho".⁷⁵

Até hoje ouvimos que o Deus do Antigo Testamento é um Deus de ira. Mas a ira é apenas um lado do retrato que o Antigo Testamento faz de Deus. O amor é o outro.

A. Palavras hebraicas correspondentes a amor

Diversas palavras hebraicas expressam os vários aspectos do amor:

1) *'āhab* ("amor"). A palavra mais vezes traduzida por "amor" é *'āhab*. A etimologia da raiz não está clara. Jacob a derivou de uma raiz com dois sentidos, *hab*, que significa "soprar", "desejar", "chorar por". "O amor pode ser definido como um desejo ao mesmo tempo violento e voluntário."⁷⁶ A palavra é usada mais de 200 vezes no Antigo Testamento. Refere-se 32 vezes ao amor de Deus.

'āhab expressa com frequência o amor entre marido e mulher (Gn 24.67; 29.18, 20, 32; Jz 16.4, 15; 1Sm 1.5; 18.20); dos pais pelos filhos (Gn 22.2; 25.28); da nora pela sogra (Rt 4.15); e entre amigos (1Sm 18.1-3).

Há pessoas que são objeto do amor de Deus: Salomão (2Sm 12.24; Ne 13.26) e Ciro (Is 48.14). Deuteronômio 10.18 diz que o Senhor ama o estrangeiro. Ele ama Jerusalém (SI 78.68; 87.2). Deus ama a retidão e os que agem corretamente (SI 11.7; 37.28; 45.7; 99.4; Pv 3.12; 15.9; Is 61.8; Ml 2.11). Deus amou os pais e, depois deles, escolheu seus descendentes (Dt 4.37; 10.15).

Diversas vezes o Antigo Testamento fala do amor de Deus por Israel (Dt 7.8-9, 13; 23.5; 1Rs 10.9; 2Cr 2.11; 9.8). Ele o amou como marido (Ez 16.8; Os 3.1) e como pai (Os 11.1). Amou Jacó e odiou Esaú (Ml 1.2). Por Israel ser precioso aos seus olhos, ele o amou, redimiuiu e renovou (Is 43.4; 63.9; Sf 3.17). A linguagem do Antigo Testamento sobre o amor de Deus por Israel é às vezes paradoxal, para dizer o mínimo. Em Jeremias 31.3 se diz: "Com amor eterno eu te amei [Israel]"; mas em Oséias 9.15: "Já não os amarei".

'āhab ("amor") é encontrado em todos os tipos de literatura e esteve em uso durante todo o período do Antigo Testamento. A raiz também ocorre em ugarítico,

⁷⁴ Roberts e Donaldson, *Anti-Nicene Christian Library*, vol. 7, 1.6; ii.11.

⁷⁵ Bright, *The Authority of the Old Testament*, 62.

⁷⁶ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 108; cf. Gerhard Wallis, *'ahabb*, *TDOT* 1, 103.

aramaico, púnico e samaritano, mas nunca como parte de um nome próprio em hebraico, como é o caso nesses idiomas. A Septuaginta a traduz por *agapao*. Norman Snaith chamou *'āhabā* "amor por escolha". É amor incondicional. O amor por escolha flui do excedente espontâneo do amor de Deus.⁷⁷

2) *hesed* ("dedicação", "lealdade", "bondade"). Uma segunda palavra hebraica relacionada com o amor de Deus é *hesed*. Também aqui, a etimologia de *hesed* é incerta.⁷⁸ Gesenius sugeriu "ímpeto", "zelo ardente" como sentido primário da raiz. Edmond Jacob disse: "A etimologia, mesmo que não nos dê uma resposta totalmente satisfatória para o problema, pelo menos dirige nossa atenção para o significado original, que tem que ver com força".⁷⁹ A raiz *hsd* ocorre apenas três vezes no Antigo Testamento como verbo: uma vez no piel no sentido de "causar vergonha" (Pv 25.10) e duas vezes no hifil, em passagens paralelas que significam "mostrar-se leal" (2Sm 22.26; Sl 18.25). O lado negativo de *hesed* é apresentado no Antigo Testamento em Provérbios 14.34 e Isaías 40.6b:

A justiça faz prosperar uma nação,
o pecado é a vergonha (*hesed*)
dos povos
(Pv 14.34, BJ).

Toda a carne é erva,
e toda a sua graça (*hesed*),
como a flor do campo
(Is 40.6b, BJ).

Em árabe, aramaico e siríaco, o sentido negativo de "vergonha" parece predominar.⁸⁰

É difícil traduzir *hesed* para o português. A ARA via de regra traduz a palavra por "misericórdia". A Septuaginta também: *eleos* ("misericórdia"). Duas vezes (em Ester) ela usa *charis* ("graça"). A versão de Símaco parece ter preferido

⁷⁷ *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 95, 135, 140.

⁷⁸ H.-J. Zobel, *hesed*, *TDOT* 5, 1986, 45.

⁷⁹ *Theology of the Old Testament*, 103.

⁸⁰ Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, 97; Jacob, *Theology of the Old Testament*, 103.

charis a *eleos*.⁸¹ Martinho Lutero usou a palavra *Gnade* ("graça") no lugar de *hesed*, assim como fez com a palavra *charis* no Novo Testamento. Snaith preferiu a expressão "amor da aliança". As várias versões em inglês usam termos como "bondade", "lealdade", "amor fiel", "dedicação". A tradução da palavra *hesed* foi objeto da última votação da comissão de tradução da versão em inglês conhecida como RSV.⁸²

Edmond Jacob usou "fidelidade de Deus" para *hesed 'elôhîm*, mas G. Ernest Wright criticou-o por isso:

Não creio que seja apropriado entender *hesed* como "fidelidade de Deus" e definir o termo teologicamente como "o elo entre Deus e o ser humano". [...] Na verdade, a tradução do termo por "graça" pela LXX está mais próxima do seu sentido verdadeiro. Não se trata de um elo, mas da descrição de uma ação, imerecida e motivada por pura graça, de alguém superior em favor de alguém inferior, o que cria um elo e provoca uma resposta de graça no beneficiário. Portanto, *hesed* não é sinônimo de aliança (que é um termo legal), mas um tipo de ação que cria um elo que transcende as exigências legais e produz no beneficiário uma reação apropriada, que também é *hesed*.⁸³

O que se vê é que *hesed* contém dois elementos básicos. Um é a idéia de força, lealdade, fidelidade. O outro é a idéia de bondade, piedade, misericórdia e graça. Talvez "dedicação" capte os dois elementos da palavra.

A palavra *hesed* com freqüência é usada em pares de palavras e na poesia paralela. Em 43 casos *hesed* é ligado a outro substantivo. Em 22 dessas vezes é com *'emet* ou com alguma outra forma da raiz *'aman* ("verdade"), na expressão "graça e verdade" (Gn 24.27, 49; 47.29; Êx 34.6; Js 2.14; 2Sm 2.6; 15.20; Sl 25.10; 40.11; 57.3; 61.7; 85.10; 86.15; 89.14, 24; 98.3; 115.1; 138.2; Pv 3.3; 14.22; 16.6; 20.28). Sete vezes *hesed* é usado junto com "aliança" (Dt 7.9, 12; 1Rs 8.23; 2Cr 6.14; Ne 1.5; 9.32; Dn 9.4). Emprega-se *hesed* com as palavras *'ôz* ("força") e *mišgab* ("fortaleza") em algumas ocasiões (Sl 59.9, 16; 144.2).

⁸¹ Dodd, *The Bible and the Greeks*, 61.

⁸² Kuyper, "Grace and truth", 8. (A Bíblia de Jerusalém e a Bíblia na Linguagem de Hoje preferem "amor" [N. do Trad.])

⁸³ "Review of Jacob's *Old Testament Theology*", 81.

O Antigo Testamento fala com frequência da "abundância" ou "grandiosidade" do *hesed* de Deus (Êx 34.6; Nm 14.19; Ne 9.17; 13.22; Sl 5.7; 36.5; 69.13; 86.5, 15; 103.8, 11; 106.7, 45; 117.2; 119.64; 145.8; Lm 3.32; Jl 2.13; Jn 4.2). Uma vez o salmista diz: "A terra, Senhor, está cheia da tua *hesed* (bondade, Sl 119.64). Três vezes o salmista diz que o *hesed* de Deus se estende até o céu, e sua fidelidade (*'emet*) alcança as nuvens (Sl 36.5; 57.10; 108.4). A idéia é que seus *hesed* e *'emet* não podem ser medidos. Um uso incomum de *hesed* aparece num estribilho de salmo: "Rendei graças ao Senhor, porque ele é bom, porque a sua misericórdia (*hesed*) dura para sempre".

Esse estribilho ocorre 26 vezes: em 1Crônicas 16.34, 41; 2Crônicas 5.13; 7.3, 6; 20.21; Esdras 3.11; Salmos 106.1; 107.1; 118.1, 2, 3, 4, 29; 136; Jeremias 33.11. Um estribilho semelhante se encontra em Salmos 107.8, 15, 21, 31. Esses estribilhos conclamam ao louvor de Deus porque ele é "bom" (*tôb*), e seu *hesed* é eterno. Ele não é volúvel, como os outros deuses do Oriente Próximo podiam ser.

Uma das passagens mais famosas que contém a palavra *hesed* é Lamentações 3.22-24:

As misericórdias (*hesed*) do Senhor
são a causa de não sermos consumidos,
porque as suas misericórdias não têm fim;
renovam-se cada manhã.
Grande é a tua fidelidade.
A minha porção é o Senhor, diz a minha alma;
portanto, esparerei nele.

A confissão de que o *hesed* de Deus se renova a cada manhã é feita novamente em Salmos 59.16; 90.14; 92.2; 143.8. Em Lamentações 3.22, *hesed* está mesmo no plural, dando a entender que as "misericórdias" de Deus são muitas ações de graça. A palavra é usada no plural diversas vezes (Gn 32.10; 2Cr 6.21; 32.32; 35.26; Ne 13.14; Sl 17.7; 25.6; 89.2, 49; 106.7, 45; 107.43; Is 55.3; 63.7; Lm 3.22). As últimas duas referências em 2Crônicas são traduzidas por "ações de misericórdia" e "beneficências", referindo-se aos reis Ezequias e Josias.

Mesmo que o sentido primário de *hesed* seja "força", "firmeza" e "fidelidade", ele contém também o elemento de amor, compaixão e graça. *hesed* é paralelo a *rāḥām* ("compaixão", Sl 25.6; 51.1; 103.4; Is 54.8; Jr 16.5; Lm 3.22; Dn

1.9; Os 2.19; Zc 7.9) e *ḥen* ("graça", Gn 19.19; Et 2.17; Sl 77.8-9; 109.12). Uma vez Israel é exortado a amar *ḥesed* (*'ahābat ḥesed*, Mq 6.8).

3) Além de *'āhab* ("amor") e *ḥesed* ("amor fiel"), duas outras raízes hebraicas, *ḥnn* e *ḥm*, com frequência tem a conotação de "amor". *ḥānan* dá a idéia de "graça" ou "amor ou favor imerecido". A diferença entre *ḥānan* e *ḥesed* é que esta se referente primordialmente ao "amor por escolha". Ou seja, um vínculo ou relacionamento entre duas partes em aliança faz com que se esperem "atos de amor" entre eles. *ḥānan*, por sua vez, indica o amor imerecido de alguém superior por alguém inferior. *ḥēn* ("graça" ou "favor") dá a idéia de favor imerecido, graciosidade suprema, condescendência por parte de alguém superior, sem que ele tenha a menor obrigação de agir assim. Nenhuma acusação de dureza ou crueldade pode ser levantada contra quem não a oferece.

As várias formas verbais da raiz *ḥnn* são usadas 76 vezes no Antigo Testamento tendo Deus ou pessoas como sujeito. A ARA traduz o termo por "ter misericórdia", "ter compaixão", "compadecer-se" (Êx 33.19; 2Rs 13.23; Sl 4.1; 6.2; 31.9; 41.4; Pv 14.31; 19.17; 28.8; Is 30.19) ou "agraciar" (Gn 33.5). Às vezes o termo é traduzido por "ser generoso" (Gn 33.11). A tradução "suplicar", "orar", "pedir misericórdia" ou "mercê", "implorar", "derramar a queixa", "rogar" é encontrada em Gênesis 42.21; Deuteronômio 3.23; 1Reis 8.33, 47; 9.3; 2Reis 1.13; 2Crônicas 6.24, 26; Ester 8.3; Jó 8.5; Salmos 30.8; 142.2; Oséias 12.4. O imperativo de *ḥānan* é usado 19 vezes em Salmos para insistir com Javé para que "seja gracioso" com o salmista. Assim, *ḥnn* faz parte do vocabulário de oração.

A forma substantiva *teḥinah* desta raiz *ḥnn* é com frequência paralela a *tēpillā* ("oração", 1Rs 8.28, 38, 45, 49, 54; 2Cr 6.29; Dn 9.3, 17, 18, 20). Jeremias usou uma forma substantiva de *ḥnn* em paralelo com *tēpillā* em acordos com Deus ou com superiores humanos, como o rei (Jr 36.7; 37.20; 38.26; 42.2, 9; cf. Dn 9.17).

Outro substantivo, *ḥēn*, usado 70 vezes no Antigo Testamento, via de regra é traduzido por "favor" e ocorre como objeto dos verbos *māsā'* ("encontrar") ou *nātan* ("dar", Gn 6.8; 19.19; 30.27; Êx 3.21; 11.3; 12.36; 33.12; Nm 11.11; Dt 24.1; Jz 6.17; 1Sm 1.18; 2Sm 15.25; Sl 45.2; 84.11; Zc 4.7; 12.10). O substantivo *ḥēn* nenhuma vez é usado no plural ou com o artigo. O adjetivo *ḥānûn* ("gracioso") é usado 13 vezes no Antigo Testamento (Êx 22.27; 34.6; 2Cr 30.9; Ne 9.17, 31; Sl 86.15; 103.8; 111.4; 112.4; 116.5; 145.8; Jl 2.13; Jn 4.2). A maioria dessas

ocorrências faz parte do credo não histórico usado freqüentemente no culto do Israel antigo:

Senhor, Senhor Deus compassivo (*raḥum*),
 clemente (*ḥānūn*) e longânimo
 e grande em misericórdia (*ḥesed*)
 e fidelidade (*‘emeth*)
 (Êx 34.6).

A palavra *raḥûm* ("compassivo" ou "misericordioso") é usada em 12 das referências paralelas a *ḥānûn* mencionadas acima.

Portanto, a raiz *ḥnn* significa "graciosidade", "favor", "generosidade", "amor imerecido". Apesar de a Septuaginta traduzir *ḥēn* por *charis* ("graça"), a palavra não significa o que Paulo tinha em mente quando usava *charis*. A Septuaginta segue com mais nitidez o sentido grego clássico de *charis*. Na verdade, no grego clássico, *charis* tem um espectro amplo de significados, como "aquilo que causa alegria, prazer, gozo, doçura, encanto, amabilidade, linguagem graciosa".⁸⁴ Como a Septuaginta usara *charis* para traduzir *ḥēn* quando se referia à "boa vontade" ou "generosidade" de Deus, Paulo podia usar *charis* no Novo Testamento para falar da "boa vontade e generosidade" de Deus.⁸⁵

4) Outra palavra hebraica às vezes usada para expressar o "amor" de Deus é um termo rico em figuras da família, *raḥamim*. Westermann disse que, quando fala de Deus, o Antigo Testamento contém uma peculiaridade que torna as ações de Deus, em certas ocasiões, muito humanas. Contrastando com a idéia da santidade de Deus, que enfatiza seu aspecto não humano, atribui-se com *raḥam* ("compaixão") uma emoção humana a Deus. A palavra na verdade significa "o ventre de uma mãe".⁸⁶

A forma plural do substantivo expande o sentido de "ventre" na idéia abstrata de "compaixão, misericórdia, piedade, coração, amor" (veja Gn 43.14, 30; Dt 13.17; 2Sm 24.14; 1Rs 3.26; 8.50; 1Cr 21.13; 2Cr 30.9; Ne 1.11; 9.27, 28, 31; Sl 25.6; 40.11; 51.1; 69.16; 77.9; 79.8; 103.4; 106.45; 119.77, 156; 145.9; Pv 12.10; Is 47.6; 54.7, 10; Jr 16.5; 42.12; Lm 3.22; Dn 1.9; 9.9, 18; Os 2.19; Am

⁸⁴ Thayer, *Greek-English Lexicon*, 665.

⁸⁵ Reed, "Some Implications of *Hen*", 41.

⁸⁶ *Elements of Old Testament theology*, 138.

1.11; Zc 7.9). No Antigo Testamento, o adjetivo *rahum* ("compassivo, misericordioso") é usado frequentemente junto com o adjetivo *hanum* ("gracioso"), sempre se referindo a Deus, nunca a pessoas (Êx 34.6; Dt 4.31; 2Cr 30.9; Ne 9.17, 31; Sl 78.38; 86.15; 103.8; 111.4; 112.4; 145.8; Lm 4.10; Jl 2.13; Jn 4.2). As formas verbais da raiz *rahm* derivam do substantivo "ventre".⁸⁷ O verbo ocorre uma vez no qal significando "amor" por Deus (Sl 18.1; *'āhab* traduz amor por Deus no Sl 116.1); 43 vezes no piel significando "piedade" (Sl 102.13; 103.13; Is 49.10; Os 2.25); "compaixão" (Dt 13.8; 30.3; Lm 3.32; Is 49.15; 54.8; Zc 10.6) e "misericórdia" (Êx 33.19; Dt 13.8; Is 60.10; Jr 42.12).

Phyllis Trible dedicou um capítulo inteiro ao estudo da palavra *rāham*. Ela começou analisando a história das duas prostitutas que alegavam ser mãe do mesmo bebê em IReis 3.16-28. O rei Salomão conseguiu identificar a mãe verdadeira ao dizer que dividiria o bebê em duas partes com sua espada, dando a cada mãe metade da criança. Aí a mãe verdadeira propôs desistir de sua reivindicação, para que a criança pudesse viver.

A razão da atitude da mãe é dada no versículo 26: "Porque o amor materno (*rahamim*) se aguçou (suas entranhas se comoveram, BJ) por seu filho". Trible disse que aquela mulher estava disposta até a renunciar à justiça por amor à vida. *raham* ("compaixão") é um amor que age em verdade e sacrifício pessoal. Somente após esse ponto a palavra *mãe* aparece na história. "Compaixão" é o amor de uma mãe pelo filho do seu ventre. Ele não conhece exigências do ego, de posse, nem mesmo de justiça. Trible disse: "O ventre protege e nutre, mas não possui nem controla. Ele entrega seu tesouro, para que haja integridade e bem-estar. Verdadeiramente, esse é o caminho da compaixão".⁸⁸

A palavra *rahamim* ("compaixão") descreve o anseio de José por seu irmão, expressando uma relação fraternal (Gn 43.30). Trible viu o amor de Deus por Israel manifestado em Isaías 46.3-4 em termos da compaixão da mãe pela criança do seu ventre. Ela diz que a imagem dessa passagem "chega quase ao ponto de dizer que Deus possui um ventre".⁸⁹

Outra passagem significativa que usa a terminologia da "compaixão" para falar do amor de Deus por Israel em termos de amor materno é Jeremias 31.15-22. O trecho começa com a observação de que a voz de Raquel ainda pode ser ouvida lamentando a perda dos seus filhos (v. 15). Deus consola Raquel, prometendo-lhe

⁸⁷ Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 33.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, 38.

que seus filhos retornarão à sua terra (v. 16, 17). Efraim (os filhos de Raquel) se arrepende (v. 18, 19). Então Javé diz (v. 20):

Não é Efraim meu precioso filho,
filho das minhas delícias?
Pois tantas vezes quantas falo contra ele,
tantas vezes ternamente me lembro dele;
comove-se por ele o meu coração (*me'ay*, "ventre"),
deveras me compadecerei (*rahem 'arahamenu*) dele,
diz o Senhor.

Tribble viu nessa passagem um paralelo entre o amor materno de Raquel por seus filhos e o amor de Deus por Efraim. Assim como Raquel chora a perda do fruto do seu ventre, Javé, do ventre divino, chora o mesmo filho. Há, porém, uma diferença. A mãe humana recusa consolar-se; a mãe divina transforma tristeza em graça. Conseqüentemente, o poema mudou do lamento desolado de Raquel para a compaixão redentora de Deus.⁹⁰

A última linha do poema (31.22) é seu clímax. Infelizmente, seu sentido é obscuro. Ela diz:

Até quando andarás errante,
ó filha rebelde?
Porque o SENHOR criou uma coisa nova na terra:
uma mulher cercará um varão (ARC).

O poema começa com Raquel chorando por seus filhos que tinham ido para o exílio (v. 15, 16). Javé diz que seus filhos retornarão (v. 17). Efraim se arrepende (v. 18, 19). Javé se pergunta se Efraim ainda é seu filho predileto e responde afirmativamente, prometendo ter misericórdia (*raham*) dele (v. 20). No versículo 21, a metáfora de Efraim muda do masculino (filho) para o feminino (filha virgem). Os cinco imperativos do versículo 21 são todos femininos. Os imperativos imploram que Israel retorne às suas cidades (e ao seu Deus). Mas ela hesita. O versículo 21 pergunta: "Até quando andarás errante, ó filha rebelde?" Então, para

⁹⁰ *Ibid.*, 45.

encorajá-la para fazer mais um esforço, o profeta diz: "Porque o Senhor criou (*bārā'*) uma coisa nova na terra: uma mulher cercará um varão".

O que é essa coisa nova que Deus fez? Essa é uma das frases mais difíceis de entender no Antigo Testamento e deu ensejo a uma multidão de interpretações diferentes. É algo especial, importante e incomum, porque a palavra *bārā'* ("criar") é usada com parcimônia no Antigo Testamento, sempre com Deus como sujeito e com a idéia de fazer algo novo. A palavra *hādashā* ("algo novo") refere-se a algo que Javé está para fazer ao trazer a nova era (cf. Is 42.9; 43.19; 48.6; 65.17; 66.22; Jr 31.31; Ez 11.19; 18.31; 36.26). Alguns autores omitiram a frase do texto, dizendo que é uma glosa.⁹¹ John Bright traduziu-a, mas deixou-a entre colchetes, dizendo: "O sentido é totalmente obscuro, e pode ter sido mais sábio deixar de fora os dois pontos".⁹² B. Duhamel emendou o texto assim: "... a mulher é transformada em homem".⁹³ Charles R. Brown corrigiu o texto assim: "Uma mulher anda como um homem".⁹⁴ A Septuaginta parece seguir um texto diferente: "Os homens andarão em segurança" ou: "Os homens andarão em salvação".⁹⁵

B. O amor de Deus no futuro

Em anos recentes, Jeremias 31.22 chamou novamente a atenção. Algumas pessoas que apóiam o movimento feminista viram nesse versículo a prova de que o Antigo Testamento fala de Deus como masculino e feminino.⁹⁶ Robert P. Carroll fez um estudo extenso sobre o versículo, em que reviu as opiniões de muitos estudiosos. Depois, ele disse que seria sábio admitir aqui a ignorância e reconhecer que os textos antigos eventualmente confundem a hermenêutica moderna.⁹⁷

Edmond Jacob perguntou se esta passagem é feminista ou messiânica.⁹⁸ Ele observou que a interpretação messiânica desse versículo remonta ao tempo de Jerônimo e foi retomada por B. Kipper numa dissertação escrita em 1957 em que ele compara *neqeba* ("mulher") com *'almā* ("virgem", Is 7.14), e *geber* ("homem") com *'el gebur* ("Deus poderoso", Is 9.6; 10.21). Martinho Lutero entendeu que a

⁹¹ Skinner, *Prophecy and Religion*, 302.

⁹² Bright, *Jeremiah*, 282.

⁹³ Veja Peake, "Jeremiah", 96.

⁹⁴ *Jeremiah*, 173.

⁹⁵ Cf. Peake, "Jeremiah", 96; Green, *Jeremiah*, 151; Septuaginta, Jr 38.22.

⁹⁶ Cf. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 47-56; Holladay, "Jerusalém. XXXI 22b Reconsidered", 236-239.

⁹⁷ *Jeremiah*, 604.

⁹⁸ "Feminisme ou Messianisme?", 179-184.

passagem se referia a uma época em que a maldição da dor de parto seria retirada da mulher.⁹⁹

A. W. Streane optou pela perspectiva messiânica: "Esse pensamento é realmente messiânico, porque se completa apenas na encarnação do divino Filho de Deus".¹⁰⁰

Edmond Jacob entendeu que "coisa nova" aqui se refere a mais do que o retorno de Israel do exílio na Babilônia. A expressão "uma mulher cercará um homem" é linguagem de casamento ou aliança. Ele lembrou a experiência de Oséias com Gômer e a analogia da aliança (casamento) de Deus com Israel. Citou também duas referências e que o verbo "cercar" é usado como linguagem de aliança (SI 32.10). À luz do contexto dessa passagem (Jr 30-31), provavelmente o melhor a fazer é entendê-la como referência a algo além do retorno de Israel da Babilônia —talvez também a nova aliança.

O amor de Javé no Antigo Testamento pode ser como amor de mãe, mas também é maior que amor de mãe:

Acaso, pode uma mulher esquecer-se do filho que ainda mama,
de sorte que não se compadeça
do filho do seu ventre?
Mas ainda que esta viesse a esquecer-se dele,
eu, todavia, não me esquecerei de ti
(Is 49.15).

Talvez o maior capítulo sobre o amor de Deus no Antigo Testamento seja Oséias 11. De muitas maneiras, ele se aproxima do conceito neotestamentário da natureza de Deus. Podemos esboçá-lo assim: 1) amor que escolhe (v. 1); 2) amor rejeitado (v. 2); 3) amor protetor (v. 3-4); 4) amor disciplinador (v. 5-7); 5) amor sofredor (v. 8-9); e 6) amor redentor (v.10-11).¹⁰¹ B. W. Anderson disse que aqui Oséias "apela a todos os recursos da linguagem na tentativa de atingir a profundeza incompreensível do amor santo de Deus, amor que inclui tanto juízo quanto misericórdia".¹⁰²

Israel recebe a ordem de amar a Deus várias vezes no Antigo Testamento (Dt 6.5; 11.1; 19.9; 30.16). De fato, Jesus disse que esse é o maior dos

⁹⁹ Veja Jacob, "Feminisme ou Messianisme?", 181.

¹⁰⁰ "Jeremiah", *Cambridge Bible*, 212.

¹⁰¹ Ralph L. Smith, "Major Motifs in Hosea", 27-28.

¹⁰² "The Book of Hosea", 301.

mandamentos (Mt 22.37; Mc 12.30; Lc 10.27). Alguns estudiosos perguntam: "Como o amor pode ser exigido?" Isso deve ser parte da influência dos tratados hititas. E. W. Nicholson argumentou que a ordem de Deus de amá-lo faz parte do contexto familiar da vida diária. O israelita recebe a ordem de amar seu próximo (Lv 19.18, 34) e o estrangeiro (Dt 10.19). Oséias recebe a ordem de amar uma adúltera (Os 3.1). O povo recebe a ordem de amar a sabedoria (Pv 4.6), a verdade e a paz (Zc 8.19) e o bem (Am 5.15). Então, por que o mandamento de amar a Deus deve ser entendido como "algo estranho", explicável somente pelos que conhecem a linguagem dos suseranos?¹⁰³

O amor de Deus por Israel e pelo mundo, apesar de não ser mencionado muitas vezes no Antigo Testamento, é muito poderoso. Deuteronômio diz que, por ter Deus amado (*'āhab*) Israel e seus antepassados, ele os tirou da escravidão no Egito (Dt 4.37; 7.8; 23.5). Oséias tem sido chamado o profeta do amor de Deus. Ele usa as quatro principais palavras correspondentes a amor (*'āhab*, *hesed*, *raḥam* e *naḥam*). Em Oséias, o amor de Deus não é exaurido por um estudo de vocabulário. Em Oséias, todo o conceito de fazer a corte, de noivado e casamento é permeado de amor. Uma cena interessante de "conquista" é a que se descreve em 2.14: "Eis que eu a atrairei, e a levarei para o deserto, e lhe falarei ao coração".

As palavras "atrair" e "falar ao coração" fazem parte do vocabulário do amor. Siquém falou com carinho ao coração de Diná (Gn 34.3); Boaz falou ao coração de Rute (Rt 2.11-13); o levita falou ao coração da sua esposa, que retornara à casa do pai (Jz 19.3). Oséias recebeu a ordem: "Vai outra vez, ama uma mulher, amada de seu amigo e adúltera, como o Senhor ama os filhos de Israel, embora eles olhem para outros deuses e amem bolos de passas" (Os 3.1).

A idéia veterotestamentária do amor de Deus é que ele é profundo, forte e permanente. Ele serve de pano de fundo para o conceito de amor de Deus no Novo Testamento. Lester Kuyper observou que João, no prólogo ao seu evangelho (1.14), usou uma expressão neotestamentária, "cheio de graça e de verdade", para dizer que Jesus é Deus. A expressão equivalente no Antigo Testamento, *hesed* e *'emet* ("amor e fidelidade"), é usada muitas vezes em referência a Deus no Antigo Testamento.¹⁰⁴

¹⁰³ Nicholson, *God and his People*, 74-80.

¹⁰⁴ "Grace and Truth", 3-19.

23. Um Deus de ira

A ira é um dos sentimentos de Deus mais freqüentemente mencionados no Antigo Testamento. A ira de Deus é bem real e muito séria para as pessoas do Antigo Testamento. O que é ira? No Egito antigo, ira significava "cólera", "raiva", "reação violenta". Os sinais hieroglíficos correspondentes à ira retratam "o espancamento de um mendigo", "um macaco em fúria" ou "um leopardo feroz". Os egípcios também usavam uma palavra que significa "vermelho" para indicar "coração", e uma para "nariz", muito semelhante ao termo hebraico, para representar a raiva. Em acádico, as duas palavras usadas com mais freqüência são *agagu*, "ser momentaneamente forte", e *ezezu*, "ser selvagem e furioso", freqüentemente aplicada a fenômenos naturais.¹⁰⁵

Na religião grega, os deuses não eram considerados amigos do ser humano. Os escritores gregos continuamente reclamavam da "natureza vingativa, má vontade e mesquinhez" dos deuses.¹⁰⁶ Divindades da terra anteriores aos gregos e as que trazem maldições, como as Eríneas, "têm ira até em seu nome, 'as fúrias'".¹⁰⁷

A punição pelos deuses não é geralmente por motivos morais. As pessoas eram punidas por suas ofensas pessoais contra os deuses. Dos poucos condenados ao tormento eterno, Ixion atacara Hera, ato considerado uma infração da prerrogativa de Zeus; Sísifo disse a Esopo para onde Zeus levara à força sua filha Égira; e Prometeu salvou a raça humana dando-lhe o segredo do fogo, reservado aos deuses. A ira de Zeus foi suscitada porque ele temia pela continuação da sua tirania.¹⁰⁸

Nas religiões mais primitivas, as pessoas se sentiam ameaçadas pelo poder dos deuses. "Terror demoníaco" caracterizava as religiões primitivas. É "o horror de um poder que não se preocupa nem com minha razão nem com minha moral".¹⁰⁹

Mais de 20 palavras hebraicas diferentes, usadas mais de 580 vezes no Antigo Testamento, se referem à ira de Deus.¹¹⁰ Disse ele:

A ira de Deus é um conceito que não pode ser erradicado do Antigo Testamento sem causar perdas irreparáveis. Não é monopólio de um ou

¹⁰⁵ J. Bergman, E. Johnson, *'anaph*, TDOT I, 350.

¹⁰⁶ Heschel, *The Prophets*, 342.

¹⁰⁷ Kleinknecht, Fichtner e outros, "Wrath", 3.

¹⁰⁸ Heschel, *op. cit.*, 243.

¹⁰⁹ Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 134.

¹¹⁰ Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 131.

dois escritores, mas permeia o texto todo. [...] O conceito tem de ser compreendido com cuidado, mas está tão entrelaçado no Antigo Testamento que, se o ignorarmos, não poderemos entender corretamente a visão hebraica de Deus ou do ser humano.¹¹¹

E. Jacob disse que a ira fazia parte tão normal da pessoa de Deus no Antigo Testamento que os primeiros israelitas não viam problema nela.¹¹²

Para muitos teólogos e estudiosos da Bíblia modernos a ira de Deus tem sido um problema. Abraham Heschel afirma que, entre os que continuam abertos para a mensagem da ira de Deus, à qual a Bíblia sempre se refere, alguns se retraíram; outros a interpretam alegoricamente; e ainda outros têm se sentido afastados por ela.¹¹³ C. H. Dodd disse que a ira de Deus é "uma expressão arcaica", que pertence "a uma idéia totalmente arcaica".¹¹⁴

Elizabeth Achtemeier observou que Norman Snaith, em seu livro sobre os sete salmos de penitência, afirmou que é impróprio dizer que Deus se ira. É bom que os pecadores sintam primeiro que Deus está irado em relação a eles, mas depois de crescerem espiritualmente e conhecerem mais das ternas misericórdias de Deus, abandonarão essa linguagem.¹¹⁵

Em seguida Achtemeier disse: "Essa idéia é tolice à luz da revelação bíblica, não apenas do Antigo Testamento, mas também do Novo; e foram idéias como essa que produziram a crença popular de que o Deus e Pai de Jesus Cristo é um deusinho sentimental de amor que não liga para os nossos erros e nos ama independentemente do que fizemos. Em toda a Bíblia, Deus destrói Israel e a raça humana inteira por sua falta de dependência de seu senhorio e por sua rebeldia contra seus mandamentos soberanos. Este com certeza é parte do sentido da cruz de Cristo —que morremos por pecar contra Deus".¹¹⁶

Heschel disse que é impossível fechar os olhos para as palavras sobre a ira de Deus nas Escrituras. Interpretar a ira de Deus seguindo linhas alegóricas ou como metonímia "equivale a entender errado o sentido real da palavra e distorcer o pensamento bíblico. [...] A palavra sobre a ira divina aponta para uma realidade nua e crua, para o poder por trás dos fatos, não para uma figura de linguagem".¹¹⁷ A ira de Deus faz parte da santidade divina e não deve ser descartada como mero antropomorfismo.¹¹⁸ "Os israelitas realmente criam na ira de Javé e não a

¹¹¹ *Ibid.*, 156.

¹¹² *Theology of the Old Testament*, 114.

¹¹³ *The Prophets*, 279.

¹¹⁴ *The Epistle of Paul to the Romans*, 20.

¹¹⁵ *The Seven Psalms*, 22.

¹¹⁶ "Overcoming the World", 80.

¹¹⁷ *The Prophets*, 280.

¹¹⁸ Robinson, *Redemption and Revelation*, 269; *Record and Revelation*, 342.

projetavam sobre Deus a partir das provas e castigos pelos quais tinham passado".¹¹⁹

O Antigo Testamento fala da ira ou da indignação de Deus três vezes mais do que da ira humana. Alguns termos, como *haron*, *'aph* e *za'am* são usados somente para a ira de Deus. A maioria dos termos com a idéia de ira é emprestada de expressões concretas, fisiológicas, como "ficar quente" ou "queimar" (Is 65.5; Jr 15.14; 17.4); "irromper" ou "transbordar" (Ez 13.13; 38.22); o "poder destrutivo da tempestade" (SI 83.15; Is 30.30; Jr 23.19-20; 30.23-24); o líquido em um cálice que é derramado (SI 69.24; Jr 10.25; Os 5.10) ou deve ser bebido (Jó 21.20; Jr 25.15-16); a mão de Javé estendida (Is 5.25; 9.12, 17, 21; 10.4). A ira parece ser mais uma atividade de Deus do que uma emoção. Expressões que se referem à ira nunca são ligadas ao coração.¹²⁰

Duas palavras ligadas de perto à ira no Antigo Testamento são "ciúme" e "vingança". O ciúme de Deus significa que ele não tolerará nenhum outro deus (Êx 20.5; 34.14; Dt 4.24). Os inimigos de Israel são objeto da ira ciumenta de Deus (Na 1.2-3; Sf 1.18). Às vezes o ciúme de Deus se torna o zelo de Javé por seu povo, para estabelecer seu reino (Is 9.7; 37.32; Ez 39.25; Zc 1.14).

O ciúme de Deus no Antigo Testamento tem relação com sua santidade, sua singularidade, sua inacessibilidade, sua afirmação pessoal. Th. C. Vriezen disse:

Temos de ser muito exatos em nossas distinções nessa idéia: ela não deve ser identificada com o que é conhecido no paganismo como ciúme dos deuses, que pode ser manifestado não apenas contra outros deuses, mas também contra o ser humano quando as coisas estão indo particularmente bem para ele. O medo do ciúme dos deuses nas religiões politeístas mais elevadas é um efeito tardio de uma crença demoníaca em Deus banida no Antigo Testamento. Aplicada a Javé, essa palavra tem um significado um pouco diferente da que se refere ao ser humano. O verbo com que *qanna'* está ligado significa, além de ter ciúme, preservar os direitos pessoais à custa da exclusão de outros.¹²¹

Vriezen observou que a preservação ciumenta por Javé do seu direito de ser adorado exclusivamente explica por que Adão e Eva não tiveram permissão para comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Se o fizessem, isso os levaria a se tornar como Deus. Isso também explica por que construir a torre de

¹¹⁹ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 114.

¹²⁰ Ringgren, *Israelite Religion*, 76.

¹²¹ P. ex. Nm 11.29; 2Sm 21.2; *Outline of Old Testament Theology*, 302.

Babel foi errado e por que todos os tipos de adivinhação, magia, necromancia e feitiçaria foram proibidos.

O fato de a Bíblia dizer que Deus é ciumento é uma surpresa ou até um choque para algumas pessoas. John R. Stott observou que o ciúme é condenado no Novo Testamento como pecado (veja Gl 5.19-20). O ciúme pode descrever tanto um atributo de Deus como um pecado humano porque ciúme é neutro. "Se ele é bom ou mau é determinado pela situação que o provoca. Em essência, ciúme é intolerância de rivais. É virtude ou pecado dependendo se o rival é legítimo".¹²²

Outra palavra hebraica ligada de perto a ira é *nāqam* geralmente traduzida por "vingança" ou "desforra". A obra de W. F. Albright e seus alunos George Mendenhall e G. E. Wright deu-nos uma compreensão melhor do termo no Antigo Testamento e no antigo Oriente Próximo. Albright disse que a palavra hebraica *nāqam* raramente significa "vingar"; antes, "salvar", como em Mári e nas tabuinhas de Amarna.¹²³

G. Ernest Wright disse que "vingança" é uma tradução pobre para *nāqam*. Esse termo se refere à condenação ou à redenção efetuada pelo soberano senhor da história, que tem a responsabilidade final por justiça e salvação. "Por isso, essa é uma prerrogativa de Deus apenas".¹²⁴ Mendenhall disse que *nāqam* significa "exercer poder legítimo", razão pela qual devemos traduzi-lo por "a soberania é minha".¹²⁵

nāqam é usado com frequência com relação à guerra santa (Nm 31.1-2; 1Sm 14.24; 18.25; 2Sm 4.8; 22.48; Sl 18.48). Não se permite que ninguém se aproprie dessa prerrogativa: "a vingança é minha" (Lv 19.18; Dt 32.35; cf. Rm 12.19). Às vezes, porém, isso acontece (Gn 4.24; Pv 6.34).

"Vingança" muitas vezes é ligado ao papel de um juiz. Javé é chamado de Deus da vingança e solicitado a levantar-se e julgar a terra (Sl 94.1-2). Talvez a passagem mais clara que expressa a relação entre *nāqam* e um juiz seja 1 Samuel 24.12. Davi disse a Saul: "Julgue o Senhor entre mim e ti e vingue-me (*nāqam*) o Senhor a teu respeito; porém a *minha* mão não será contra ti". Jeremias usou a palavra *nāqam* três vezes em suas "confissões", no contexto em que Javé o julga e o "livra dos seus inimigos" (Jr 11.20; 15.15; 20.12).

Ciúme e vingança estão intimamente ligados a ira, mas não são idênticos a ela. O que é ira? Algumas pessoas a apresentam como uma paixão sinistra e

¹²² *Our Guilty Silence*, 17.

¹²³ *History, Archaeology, and Christian Humanism*, 96.

¹²⁴ "History and Reality", 195.

¹²⁵ *The Tenth Generation*, 75-76.

maligna, uma força negativa que tem sempre de ser reprimida. Aristóteles definiu a ira como o desejo de retaliar ou de se vingar. Cícero disse que a ira é "a ânsia de vingança", e Horácio a chamou "breve loucura".¹²⁶

Contudo, no Antigo Testamento, a idéia da ira de Deus recebe sua marca singular do fato de, "basicamente, Israel ter apenas um Deus, sem saída para o panteão e o mundo dos demônios".¹²⁷ Eichrodt disse que a ira de Deus no Antigo Testamento jamais adquire as características de *manis*, "esse ódio e inveja malignos tão comuns nos implacáveis deuses gregos e também nas divindades babilônicas. Mesmo se às vezes ela é incompreensível, a ira de Javé não tem nada de satânica; ela é simplesmente a manifestação de desagrado da grandeza insondável de Deus".¹²⁸ A ira de Deus é incompreensível apenas em algumas das primeiras histórias, como a luta de Jacó com o homem no Jaboque, que o fez manquejar (Gn 32.24-32); o encontro de Deus com Moisés no caminho para o Egito, quando tentou matá-lo (Êx 4.24-26); ou Javé incitando Davi a recensar o povo (2Sm 24.1). A ira de Deus era muito real para Israel. Apesar de nem sempre a entenderem, eles a aceitavam.

A ira de Deus não deve ser estudada separadamente de outros aspectos da sua natureza ou do pecado humano. "É mais um instrumento do que uma força, antes transitória do que espontânea. É uma emoção secundária, nunca a paixão dominante".¹²⁹ Alguns estudiosos discordam de algumas dessas assertivas. Tasker disse que a ira "é a atitude permanente do Deus santo e justo quando confrontado com o pecado e com o mal".¹³⁰

Quem ou o que são os objetos da ira de Deus no Antigo Testamento? A ira de Deus no Antigo Testamento vem sobre indivíduos: Moisés (Êx 4.14; Dt 1.37); Arão (Dt 9.20); Arão e Miriã (Nm 12.9); Nadabe e Abiú (Lv 10.1-2); Israel (Êx 32.10 e muitas outras referências); e as nações (SI 2.5; Is 13.3, 5, 13; 30.27; Jr 50.13, 15; Ez 25.4; 30.15; Sf 3.8).

A razão aparente para a ira de Deus é o pecado. Leon Morris disse: "Ela é provocada única e inevitavelmente pelo pecado".¹³¹ Entre os pecados que provocam a ira de Deus estão: a adoração de outros deuses (Êx 32; Nm 25; Dt 2.15; 4.25-26; 9.19; Jz 2.14; 1Rs 11.9-10; 14.9, 15; 2Rs 17.17-18); o derramamento de sangue (Ez 16.38; 24.7-8); adultério (Ez 16.38; 23.25); injustiças sociais (Êx 22.21-24).

Quais são as causas da ira de Deus? Nem sempre é possível determinar a causa da ira de Deus no Antigo Testamento. Tragédias, desastres nacionais e

¹²⁶ Veja Heschel, *The Prophets*, 280, nota 4.

¹²⁷ Kleinknecht, Fichter e outros, "Wrath", 25.

¹²⁸ Eichrodt, *Theology of the Old Testament I*, 261.

¹²⁹ Heschel, *The Prophets*, 282-283.

¹³⁰ "Wrath", 1341.

¹³¹ *The Apostolic Preaching of the Cross*, 131.

mortes prematuras se tornam um enigma para muitos no Antigo Testamento. Dificuldades e males são muitas vezes vistos como castigos de Deus (veja 2Rs 23.26-30; cf. 2Cr 35.20-25; Jó 2.10; Sl 44.8-22).

Eichrodt disse que Israel falou da ira divina nos casos em que a desgraça sobrevinha de maneiras extraordinárias ou contrárias a qualquer expectativa. Amós tinha por certo que todo infortúnio era produto da ira de Deus (Am 3.6). "Tanto a morte accidental como a calamidade pública extraordinária são atribuídas a Deus (Êx 21.13; 8.15; 1Sm 6.5). A única atitude razoável para o infortúnio incompreensível é curvar-se ao desagrado divino".¹³²

Quais são os efeitos da ira de Deus? J. Fichtner disse que "o efeito básico da ira de Javé deve ser aniquilar, apagar completamente".¹³³ Depois que Arão e o povo fizeram o bezerro de ouro e o adoraram, o Senhor disse a Moisés: "Agora, pois, deixa-me, para que se acenda contra eles o meu furor, e eu os consuma" (Êx 32.10; cf. Nm 16.21; Dt 7.4). Amós e Ezequiel anunciaram que o "fim" chegara para Israel e Judá (Am 8.2; Ez 7.2-21). A queda de Jerusalém e o exílio foram efeitos da ira de Deus (2Rs 23.26; Ez 7.4, 9, 24; 8.18; 29.12).

A ira não é a última palavra de Deus no Antigo Testamento. Foi Leon Morris quem disse: "A ira é uma realidade terrível, mas não deve ser tomada como a última palavra sobre Deus".¹³⁴ E Jacob: "Com um Deus vivo e que concede vida, a ira não pode ser a última palavra".¹³⁵ No Antigo Testamento, a ira de Deus é modificada ou condicionada por seu amor. São palavras de Amós:

Eis que os olhos do Senhor Deus estão
contra este reino pecador,
e eu o destruirei
de sobre a face da terra;
mas não destruirei
de todo a casa de Jacó,
diz o Senhor.
(Am 9.8)

¹³² *Theology of the Old Testament I*, 260.

¹³³ Kleinknecht, Fichtner e outros, "Wrath", 33.

¹³⁴ *The Apostolic Preaching of the Cross*, 135.

¹³⁵ *Theology of the Old Testament*, 116.

Oséias registrou:

Como te deixaria, ó Efraim?
Como te entregaria, ó Israel? [...]
Meu coração está comovido dentro de mim,
as minhas paixões, à uma, se acendem.
Não executarei o furor da minha ira;
não tornarei para destruir a Efraim
(Os 11.8-9).

Isaías falou de um remanescente que sobreviveria à crise assíria (Is 10.20-23). Dois versículos adiante, ele anunciou o fim da ira de Deus contra Judá, fazendo-a recair sobre a Assíria (Is 10.25). Jeremias chamou:

Volta, ó pérfida Israel, diz o Senhor,
e não farei cair a minha ira sobre ti,
porque eu sou compassivo, diz o Senhor,
e não mantereí para sempre a minha ira.
(Jr 3.12)

O salmista declarou:

Não passa de um momento a sua ira,
o seu favor dura a vida inteira.
Ao anoitecer, pode vir o choro,
mas a alegria vem pela manhã.
(Sl 30.5; Hb 6)

O profeta no exílio disse:

Por breve momento te deixei,
mas com grandes misericórdias torno a acolher-te;
num ímpeto de indignação,

escondi de ti a minha face por um momento;
 mas com misericórdia tema me compadeço de ti,
 diz o Senhor, o teu Redentor.
 (Is 54.7-8)

E Miquéias:

Quem, ó Deus, é semelhante a ti,
 que perdoas a iniquidade e te esqueces da transgressão
 do restante da tua herança?
 O Senhor não retém a sua ira para sempre,
 porque tem prazer na misericórdia.
 (Mq 7.18)

Será que a ira de Deus é apenas temporária, um aspecto secundário da sua natureza, que não causa efeitos permanentes em seu relacionamento ou trato com as pessoas? Eichrodt deu essa impressão: "Diferente da santidade ou da retidão, a ira nunca é um atributo permanente do Deus de Israel; ela só pode ser entendida como, por assim dizer, uma nota de rodapé da vontade do Deus da aliança de manter comunhão".¹³⁶

Eichrodt não afirmou que o Antigo Testamento dizia que, por ser a ira de Deus temporária, não haveria julgamento ou punição para os pecadores. Na verdade, ele disse que a esfera principal e apropriada de atuação da ira de Deus no Antigo Testamento é na administração da justiça retributiva.¹³⁷ Tudo o que pode ser chamado de punição pelo pecado é considerado ação da ira de Deus no âmbito nacional e individual. Mas todo o tom em que o Israel antigo falou da punição por Deus prova que havia um *"profundo sentimento do fundamento moral da punição"*.¹³⁸

Via de regra se reconhece que Deus não dá liberdade de ação total à sua ira. Ele a restringe, a fim de punir em um momento em que a correção da sua ação poderá ser discernida mais facilmente e, mesmo então, anunciando a punição iminente com antecedência.

¹³⁶ *Theology of the Old Testament* I, 262.

¹³⁷ *Ibid.*, 263.

¹³⁸ *Ibid.*, 265.

Christoph Barth observou que as histórias de julgamento de Números introduzem um novo aspecto, "a ira de Deus". Êxodo nunca fala da ira de Deus, a não ser no capítulo 32. Números se refere a ela com frequência (11.1-10; 12.9; 16.46; 25.4; cf. Sl 78.21, 31, 38; 95.11).

A ira de Deus de forma alguma contradiz sua misericórdia, sua fidelidade, sua paciência ou sua prontidão para perdoar. O mesmo Deus é quem demonstra paciência surpreendente em Êxodo e atinge o limite da sua paciência em Números. Quando mostra misericórdia, ele não deixa Israel fazer o que quer. [...] Quando mostra ira e pune seu povo rebelde, ele não esgotou sua paciência, nem pretende cortar todo e qualquer relacionamento com Israel.¹³⁹

O Antigo Testamento fala com frequência da paciência de Deus, mas paciência nesse caso não deve ser entendida como apatia, indiferença ou tolerância. Heschel disse:

A paciência de Deus quer dizer que ele está refreando sua ira justificada. Não devemos confundir o perdão divino com indulgência. Há um limite, depois do qual a longanimidade de Deus deixa de ser uma bênção. O perdão não é nem absoluto nem incondicional. Podemos perdoar o criminoso; mas será que é correto perdoar o crime? Posso perdoar o mal que alguém fez contra mim; mas será que tenho o direito de perdoar o mal feito a outros? Perdão incondicional pode ser encontrado em uma caixa de Pandora, um belo incentivo a maus hábitos. A ira é um lembrete de que o ser humano carece de perdão e de que o perdão não é automático. O Senhor é longânimo, compassivo, amoroso e fiel, mas também é exigente, insistente, terrível e perigoso.¹⁴⁰

A ira de Deus é justificada no Antigo Testamento:

Os seus adversários triunfam,
os seus inimigos prosperam;
porque o Senhor a afligiu,
por causa da multidão das suas prevaricações. [...]

¹³⁹ *God With Us*, 97-98.

¹⁴⁰ *The Prophets*, 285.

Justo é o Senhor,
pois eu me rebelei contra a sua palavra. [...]
Fez o Senhor o que intentou;
cumpru a ameaça que pronunciou
desde os dias da antiguidade;
derrubou e não se apiedou.
(Lm 1.5, 18; 2.17).

Apesar de a ira de Deus poder parecer cruel às vezes, ela é a contrapartida do seu amor, não a antítese. Há amor que pune, assim como há crueldade que perdoa. "A severidade tem de domesticar quem o amor não consegue conquistar."¹⁴¹ Às vezes o carinho tem de ser reprimido para que o amor possa atuar. Um cirurgião não pode ceder à sua compaixão natural pelo paciente ao tratar dele.

Leon Morris disse que o Antigo Testamento nos traça um quadro de Deus que mostra que ele é misericordioso por natureza e não pode ser controlado por esforços humanos para obter perdão:

O perdão, em última instância, deve-se sempre ao fato de Deus ser o que é, e não a qualquer coisa que o ser humano possa fazer. Por Deus ser Deus, ele tem de reagir da maneira mais forte possível ao pecado do ser humano, e assim atingimos o conceito de ira divina. Mas por Deus ser Deus, a ira não pode ser a última palavra. "O Senhor é bom; a sua misericórdia dura para sempre (Sl 5)."¹⁴²

Mesmo sendo a ira algo que chega perto do mal, ela não deve ser identificada com o mal em termos de essência. Paulo parafraseou Salmos 4.4-5: "Irai-vos, mas não pequeis" (Ef 4.26). Ira é atribuída a Jesus em Marcos 3.5. Como o fogo, a ira é neutra. Ela pode ser bênção ou maldição —repreensível quando ligada à malícia, moralmente necessária para resistir à malícia.

¹⁴¹ *Ibid.*, 296.

¹⁴² *The Apostolic Preaching of the Cross*, 136.

24. Um Deus que julga

A. O papel de Deus como juiz

Se Deus é um Deus que salva, abençoa, criador, santo, amoroso, será que não é também um Deus que julga? Agir como juiz é incompatível com salvar, abençoar, criar, amar, ira e santidade? O Antigo Testamento fala muitas vezes de Deus como juiz. Logo no começo do Antigo Testamento, Abraão perguntou se é certo que o juiz de toda a terra destrua os justos com os ímpios. "Não fará justiça o Juiz de toda a terra?" (Gn 18.25).

O salmista disse: "Os céus anunciam a sua justiça, porque é o próprio Deus que julga" (Sl 50.6).

Isaías disse: "O Senhor é o nosso juiz, o Senhor é o nosso legislador, o Senhor é o nosso rei; ele nos salvará" (Is 33.22).

No Antigo Testamento, Deus julga entre indivíduos (Gn 16.5; 31.53; 1Sm 24.12, 15) e nações (Is 2.4). Ele também julga indivíduos (Gn 30.6; Sl 7.8; 26.1-2; 35.24-25; 43.1; 54.1); famílias (1Sm 3.13); nações (Gn 15.14; Sl 110.6; Jl 3.12); seu povo (Sl 50.4; 67.4; Is 3.13; 33.22; Ez 36.19); a terra (Gn 18.25; 1Sm 2.10; Sl 9.8; 82.8; 94.2; 96.10); os deuses e as pessoas importantes (Jó 21.22; Sl 82.1-2). O fato de Deus poder julgar todos esses grupos indica que tem autoridade e soberania sobre eles.

Três coisas são essenciais a um bom juiz: autoridade e soberania; decisões justas e imparciais; e a capacidade de perceber e interpretar corretamente todas as evidências. Javé tem as três qualidades. Ele é o soberano de toda a terra. Ele julga as pessoas de acordo com o que fazem (Ez 7.27; 24.14; 33.20). Suas decisões são corretas e imparciais (Gn 18.25; Sl 9.4, 8; 67.4; 72.2; 75.2; 96.10). Perto do fim do Antigo Testamento, alguns escritores da Sabedoria levantaram questões sérias sobre a justiça de Deus: Jó 8.3; 9.2, 20, 22-24). A coisa que mais qualificou Javé para ser juiz foi sua capacidade de olhar dentro das pessoas e conhecê-lhes as motivações e o verdadeiro caráter. O Senhor disse a Samuel:

O homem vê o exterior,
porém o Senhor, o coração.

(1Sm 16.7)

O salmista disse:

Examina-me, Senhor, e prova-me;
sonda-me o coração e os pensamentos.

(Sl 26.2; cf. 139.23)

Se tivéssemos esquecido o nome do nosso Deus
ou tivéssemos estendido as mãos a deus estranho,
porventura, não o teria atinado Deus,
ele, que conhece os segredos dos corações?
(Sl 44.20-21)

E Jeremias:

Mas, ó Senhor dos Exércitos, justo Juiz,
que provas o mais íntimo do coração,
veja eu a tua vingança sobre eles;
pois a ti revelei a minha causa.
(Jr 11.20)

O papel do juiz no mundo antigo era mais do que ouvir o depoimento das testemunhas e tomar uma decisão quanto à culpa ou inocência do acusado. O papel do juiz podia incluir descobrir o crime, ouvir, acusar, defender, sentenciar e executar a sentença.¹⁴³

Labão acusou Jacó de roubar seus deuses do lar. Labão alcançou Jacó no caminho para o Jaboque e revistou sua bagagem. Quando não encontrou evidências incriminatórias, Jacó lhe disse: "Havendo apalpado todos os meus utensílios, que achaste de todos os utensílios de tua casa? Põe-nos aqui diante de meus irmãos e de teus irmãos, para que julguem entre mim e ti" (Gn 31.37). Depois de poupar a vida de Saul na caverna de En-Gedi, Davi lhe disse: "Julgue o Senhor entre mim e ti e vingue-me o Senhor a teu respeito; porém a minha mão não será contra ti" (1Sm 24.12). Mais tarde Davi disse: "Seja o Senhor o meu juiz, e julgue entre mim e ti, e veja, e pleiteie a minha causa, e me faça justiça, e me livre da tua mão" (1Sm 24.15).

¹⁴³ Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 74; Jacob, *Theology of the Old Testament*, 97; Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 120.

Deus é apresentado no credo não histórico (Êx 34.6) como um Deus gracioso, paciente, fiel, amoroso e que perdoa, mas também como aquele que "não inocenta o culpado" (v. 7). Ele é um juiz justo que de modo algum deixará impune o culpado (SI 9.12). Ele os arrasta ao "tribunal" e os acusa de infringir a aliança. O Senhor com frequência tem uma controvérsia ou "acusação" contra seu povo (Is 1.18; Jr 2.9; Os 4.1-3; 12.2; Mq 6.2).

A convicção de que Deus é juiz é refletida em alguns nomes pessoais: Josafá significa "Javé julga". Daniel significa "Deus é juiz", assim como Elifal (veja 1Cr 11.35). Abidã significa "meu pai é juiz" (veja Nm 1.11; 2.22; 7.60; 10.24).

Às vezes a palavra "juiz" refere-se a Deus em papel político como o dos governantes terrenos. Ele inclui a capacidade de perceber a diferença entre bem e mal e agir conforme essa percepção. Salomão orou: "Dá ao teu servo coração compreensivo para julgar a teu povo, para que prudentemente discirna entre o bem e o mal" (1Rs 3.9). Ludwig Köhler disse que não é que Deus diga o que é certo; antes, ele ajuda a tornar as coisas certas.¹⁴⁴

B. A justiça e a retidão de Deus

A justiça (*mishpat*) e a retidão (*tsēdāqā*) de Deus freqüentemente têm relação com seu papel como juiz. Os termos são muitas vezes usados juntos. Com frequência é difícil distinguir o sentido de cada palavra, mas o conceito geral por trás de ambas está claro e é muito importante. Heschel disse: "Há poucos pensamentos gravados tão profundamente na mente do ser humano na Bíblia como a idéia da justiça e da retidão de Deus. Isso não é uma inferência, mas um elemento *apriorístico* evidente da fé bíblica; não um atributo acrescentado à essência de Deus, mas inerente à própria idéia de Deus. Ele faz parte da sua essência e é identificado com sua maneira de agir".¹⁴⁵ Heschel está muito próximo do conceito de retidão de H. H. Schmid, de retidão como parte da ordem do mundo (veja a análise pertinente mais adiante neste capítulo).

Von Rad disse que não há absolutamente nenhum conceito no Antigo Testamento com um significado tão central para todos os relacionamentos da vida humana como o de *tsēdāqā* ("retidão" ou "justiça"). Ele é o padrão para o relacionamento com Deus e para o relacionamento das pessoas entre si, incluindo até os animais e o ambiente natural. *tsēdāqā* pode ser descrito como "o valor mais elevado da vida, sobre o qual toda a vida se apóia quando organizada

¹⁴⁴ *Old Testament Theology*, 32.

¹⁴⁵ *The Prophets*, 199-200.

corretamente".¹⁴⁶ Johnson enfatizou o papel de *tsēdāqā* como um termo de relacionamento que descreve forma, funcionamento e efeitos dos relacionamentos comunitários ordenados de forma positiva.¹⁴⁷

O Antigo Testamento diz muitas vezes que Deus age com correção (Êx 9.27; Sl 11.7; 111.3; 116.5; 129.4; 145.17; Jr 12.1; Dn 9.14).

Eis a Rocha! Suas obras são perfeitas,
porque todos os seus caminhos são juízo;
Deus é fidelidade, e não há nele injustiça;
é justo e reto.
(Dt 32.4)

Justo és, Senhor,
e retos, os teus juízos.
(Sl 119.137)

Qual é a diferença entre justiça e retidão no Antigo Testamento? *mishpaṭ*

("justiça") é um termo legal usado no sistema judicial. *tsēdāqā* ("retidão") denota conformidade a uma norma. Com frequência a norma é a aliança. Deus e Israel são retos quando fiéis à aliança.

Objetos podem ser "corretos, justos", no Antigo Testamento. Balanças, pesos e medidas são "justas" quando são como devem (Lv 19.36; Ez 45.10). Sacrifícios são "retos" quando oferecidos segundo as regras (Dt 33.19; Sl 4.5; 51.19). Carvalhos são "justos" porque estão sempre verdes (Is 61.3), e caminhos são "retos" quando se pode andar por eles (Sl 23.3). Assim, *tsēdāqā* ("retidão") é conformidade à norma segundo a qual cada pessoa ou coisa deve ser. No Antigo Testamento, o próprio Deus é a origem do direito.¹⁴⁸

Heschel tentou distinguir entre retidão e justiça sugerindo que retidão é uma qualidade da pessoa, enquanto justiça é um modo de agir. O substantivo *juiz* significa "alguém que age como juiz", porém o substantivo *reto* se refere a uma pessoa correta. Retidão vai além de justiça. A justiça com frequência é "rígida e exata, dando a cada pessoa o que lhe é devido. Retidão implica benevolência, gentileza, generosidade. Justiça é forma, uma condição de equilíbrio; retidão tem o

¹⁴⁶ Von Rad, *Old Testament Theology I*, 370.

¹⁴⁷ B. Johnson, *TWAT VI*, 923.

¹⁴⁸ Dt 1.17; cf. Heschel, *The Prophets*, 200.

significado de um substantivo. A justiça pode ser legal; a retidão está ligada a uma compaixão ardente pelos oprimidos".¹⁴⁹ A retidão de Deus não pode ser separada da figura de Deus como juiz.¹⁵⁰

A justiça originariamente referia-se às decisões e determinações de Deus como juiz. Julgamentos feitos em nome de Deus por juízes locais tornaram-se a base da lei comum em Israel. Não devemos equiparar nossa idéia de Deus como juiz no Antigo Testamento com a clássica figura da moça vendada segurando uma balança na mão. "A justiça de Deus estende um braço ao trapo jogado no chão enquanto com o outro afasta aquele que causa o infortúnio".¹⁵¹ Desse modo, a justiça de Deus tem sempre um elemento de graça e misericórdia. Com frequência favorece o pobre e necessitado.

C. Retidão como vitória ou salvação

Quase desde o começo do Antigo Testamento, a "retidão" de Deus era sinônimo de "vitória" e "salvação". Os grandes atos redentores de Deus em favor de Israel são chamados "atos retos de Javé" ("triumfos", Jz 5.11; "atos salvadores", ISm 12.7; "justificação", SI 71.15-16; 103.6; Dn 9.16; Mq 6.5). É na última parte de Isaías e em alguns salmos que a combinação das idéias de retidão, vitória e salvação se torna mais clara (SI 22.31; 35.24, 27-28; 48.10; 51.1, 14; 65.5; Is 45.8, 21, 25; 46.12-13; 51.1, 5-6, 8; 61.10; 62.1-2).

Muitos estudiosos falam de um desenvolvimento do sentido da idéia da retidão de Deus no Antigo Testamento, mas von Rad disse que não há transformação radical nem desenvolvimento perceptível no conceito israelita antigo da retidão de Javé. Desde a época do cântico de Débora, a retidão de Javé "não era uma norma, mas atos, e atos que concedem salvação".¹⁵² No Antigo Testamento, um indivíduo podia experimentar esses "retos" atos salvadores de Deus tanto quanto a nação (SI 22.31; 40.11; 71.2-22; 143.1). Toda a idéia da justiça de Deus no Antigo Testamento foi questionada por Klaus Koch e J. L. Crenshaw (veja mais detalhes no capítulo 7, em especial a divisão 33: "Os efeitos do pecado").

O substantivo "reto" aparece nas formas masculina (*tsedîq*), feminina singular (*tsēdāqâ*) e feminina plural (*tsēdeqôt*). Tem havido muita especulação quanto à diferença entre as formas masculina e feminina porque ambas podem

¹⁴⁹ *Ibid.*, 201; cf. Dt 24.10-13.

¹⁵⁰ Veja Jacob, *Theology of the Old Testament*, 96; Jó 4.8-10; 9.13; 26.12; SI 74.13-14; 89.10; 96.10-13; 98.7-9; Is 27.1; 17.9; Nicholson, *God and His People*, 198.

¹⁵¹ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 99.

¹⁵² *Old Testament Theology I*, 372-373.

ocorrer na mesma frase. Mais recentemente Johnson argumentou que a forma feminina é mais concreta, e a masculina, mais abstrata.¹⁵³ Não há diferença significativa perceptível no emprego dos substantivos masculino e feminino. Jacob entendeu que a diferença era que a forma masculina destaca a norma da ação de Deus, enquanto a forma feminina enfatiza a manifestação visível dessa norma.¹⁵⁴ Segundo Jepsen, a forma masculina significa "correção", "ordem", e a forma feminina significa "a conduta que objetiva a ordem correta".¹⁵⁵

G. A. F. Knight disse que até recentemente os estudiosos não haviam esclarecido a diferença entre as formas masculina e feminina. "Porém de novo temos de dizer humildemente que, visto que eles descrevem aspectos da graça e da bondade indizíveis do Deus vivo, podemos apenas tatear por palavras quando tentamos expressar o que Deus está fazendo".¹⁵⁶ Em outro texto, Knight deu a entender que a forma masculina refere-se aos atos salvadores de Deus que vêm de cima, de pura graça, porque no mundo antigo o céu era considerado masculino. Ele disse que a forma feminina se refere principalmente aos atos redentores ou salvadores das pessoas umas em relação às outras, e é feminina porque terra é feminina.¹⁵⁷ Nesse último sentido das ações humanas redentoras ou salvadoras uns pelos outros, retidão é sinônimo de justiça:

Corra o juízo (justiça) como as águas;
e a justiça (retidão), como ribeiro perene.
(Am 5.24)

As palavras "justiça" e "retidão" são usadas de tantas maneiras diferentes no Antigo Testamento que cada uso tem de ser estudado com muita atenção, à luz do seu contexto e do seu significado em outras passagens. Quando "retidão" se refere à retidão de Deus, de algum modo está vinculada às suas "ações salvadoras" pela graça. Quando a referência é à retidão humana, está ligada ou à posição da pessoa na aliança com Deus e/ou ao modo pelo qual tratou os outros em termos éticos. Walther Zimmerli observou que "retidão", que caracteriza a esfera da justiça divina com referência específica aos atos de Javé, torna-se o termo central para a justiça humana. Os salmos 111-112 mostram como a retidão de Javé (Sl 111) é

¹⁵³ *Twat* 6, 912-919.

¹⁵⁴ *Theology of the Old Testament*, 98.

¹⁵⁵ Citado por Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 143.

¹⁵⁶ *Psalms* I, 4.

¹⁵⁷ *A Christian Theology of the Old Testament*, 245, nota 1.

refletida (Sl 112) nas ações de alguém que teme a Deus.¹⁵⁸ Johnson sublinhou os relacionamentos da aliança, sendo a retidão a conduta alinhada com a aliança.¹⁵⁹

Temos de admitir que algumas passagens do Antigo Testamento falam de Deus como juiz ou rei do mundo porque ele o criou e sustenta. O mundo está fundamentado em retidão e justiça (Sl 89.14; Is 28.16-17). Algumas passagens mostram o Senhor em batalha contra as forças do mal, contra o caos ou contra seus inimigos, para manter o mundo firmado em retidão. Às vezes essas forças do mal são chamadas Raabe, Leviatã, Tanin ou dragão. Em português são chamadas bestas, serpentes, monstros marinhos, ou rios, enchentes e oceanos (Jó 9.13; 26.12; 38.8-11; Sl 74.13; 89.10; 93.3-4; 96.10-13; 98.7-9; 104.6-9; Is 27.1; 51.9). Em Habacuque 3.8-15, o profeta fala de uma batalha entre Javé e os mares, rios e águas, usando metáforas do êxodo e da travessia do mar Vermelho. É óbvia a presença de uma antiga linguagem mitológica de uma batalha contra o dragão Tiamate. As águas no Antigo Testamento freqüentemente simbolizam o mal cósmico. Javé está no controle. Ele tem poder sobre as águas e sobre o mal.¹⁶⁰

Com seu poder aquietou o Mar,
com sua destreza aniquilou Raab.

O seu sopro clareou os Céus
e sua mão traspassou a Serpente fugitiva.

(Jó 26.12-13, BJ)

Acaso, é contra os rios, Senhor, que estás irado?

É contra os ribeiros a tua ira
ou contra o mar, o teu furor,
já que andas montado nos teus cavalos,
nos teus carros de vitória?

Tiras a descoberto o teu arco,
e farta está a tua aljava de flechas.

Tu fendes a terra com rios.
Os montes te vêem e se contorcem;

¹⁵⁸ *Old Testament theology in Outline*, 143.

¹⁵⁹ *TWAT* 6, 919-920.

¹⁶⁰ Smith, *Word Biblical Themes: Micah-Malachi*, 35-57.

passam torrentes de água;
as profundezas do mar fazem ouvir a sua voz
e levantam bem alto as suas mãos.
O sol e a lua param nas suas moradas,
ao resplandecer a luz das tuas flechas sibilantes,
ao fulgor do relâmpago da tua lança.
Na tua indignação, marchas pela terra,
na tua ira, calcas aos pés as nações.
Tu saís para salvamento do teu povo,
para salvar o teu ungido;
feres o telhado da casa do perverso
e lhe descobres de todo o fundamento.
Traspassas a cabeça dos guerreiros do inimigo
com as suas próprias lanças,
os quais, como tempestade,
avançam para me destruir;
regozijam-se, como se estivessem
para devorar o pobre às ocultas.
Marchas com os teus cavalos pelo mar,
pela massa das grandes águas.

(Hc 3.8-15)

Disseste: Hei de aproveitar o tempo determinado;
hei de julgar retamente.
Vacilem a terra e todos os seus moradores,
ainda assim eu firmarei as suas colunas.

(Sl 75.2-3)

Habacuque sabia que o poder do mal era como um monstro. Um poder grande demais para ele, mas Deus era soberano sobre o mar. O apóstolo João, prisioneiro na ilha de Patmos, previu o dia em que o mar já não existirá —querendo dizer "não haverá mais mal" (Ap 21.1). Apocalipse 12.7-12 diz que Deus é soberano sobre o mal, assim como é sobre o mar. Haverá guerra no céu entre Miguel e seus anjos e o dragão e seus anjos. O dragão e seus anjos serão derrotados

e expulsos do céu. A vitória é atribuída ao sangue de Cristo e ao testemunho fiel dos mártires cristãos (Ap 12.11).

No hebraico posterior e no aramaico, "retidão" se tornou quase sinônimo de ações de misericórdia e de esmolas (Dn 4.27; Mt 6.1).¹⁶¹ O apóstolo Paulo usou "retidão" de duas maneiras. Ao escrever sobre a lei da retidão, estava pensando no sentido genuinamente ético (Rm 9.31; 10.1-6; Fp 3.6, 9). Ao falar do "dom da retidão" (Rm 1.17; 3.22; 5.17), estava pensando no grande ato salvador de Deus em Cristo. Nisso Paulo é herdeiro dos profetas e dos salmistas que tornaram retidão sinônimo de salvação.

Portanto, Javé é juiz de todo o mundo no Antigo Testamento. Ele o criou. Ele o sustenta. Ele luta contra as forças do mal para preservar a retidão e a justiça. No fim, o "conhecimento de Deus" cobrirá a terra como as "águas" (símbolo do mal) cobrem o mar (veja Is 11.3-9; Hc 2.14).

25. Um Deus que perdoa

A experiência de ser perdoado pode ser uma das mais alegres, humilhantes e terapêuticas da vida. As exclamações mais líricas de poesia e doxologia no Antigo Testamento vêm dos que comemoram o perdão.

Miquéias se maravilhou:

Quem, ó Deus, é semelhante a ti,
que perdoas a iniquidade
e te esqueces da transgressão
do restante da tua herança?

O Senhor não retém a sua ira para sempre,
porque tem prazer na misericórdia.

(Mq 7.18)

¹⁶¹ Cf. Snaith, "Righteous, Righteousness", 202-203; Jacob, *Theology of the Old Testament*, 102; Von Rad, *Old Testament Theology I*, 383; Toy, *Proverbs*, 199.

O salmista declarou:

Bem-aventurado aquele cuja iniquidade é perdoada,
cujo pecado é coberto.

Bem-aventurado o homem a quem
o Senhor não atribui iniquidade
e em cujo espírito não há dolo [...].

Confessei-te o meu pecado
e a minha iniquidade não mais oculte.

Disse: Confessarei ao Senhor
as minhas transgressões;
e tu perdoaste a iniquidade
do meu pecado [...].

Tu és o meu esconderijo;
tu me preservas da tribulação
e me cercas de alegres cantos de livramento.

(Sl 32.1-2, 5, 7)

O perdão é necessário porque todos pecamos e carecemos da glória de Deus (Is 53.6). Somente Deus pode perdoar pecados (Is 53.4-5; veja Sl 51.3-4; 130.3-4; Mc 2.7; Lc 5.21; 7.49).

Duas raízes hebraicas traduzem o conceito básico de "perdoar" no Antigo Testamento. Uma é *sālah* e é freqüentemente traduzida por "perdoar". Em acadiano, uma raiz semelhante, *salāhu*, significa "aspergir" e é usada no sentido médico e cultural. Em hebraico, esse sentido concreto não transparece, mas a raiz pode ter vindo de um contexto de culto e poderia ter sido usada com o sentido de "aspergir", e depois "perdoar".¹⁶² Se isso é verdade, o perdão é um processo de purificação espiritual e mental que restaura o relacionamento entre Deus e o ser humano e entre as pessoas.

A segunda raiz hebraica que significa "perdoar" é *nāsā'* e tem o sentido literal de "levantar", "carregar". *sālah* ocorre apenas com Deus como sujeito, mas *nāsā'* é usada tanto com Deus como com as pessoas como sujeito. Os irmãos de

¹⁶² Jacob, *Theology of the Old Testament*, 292; Köhler e Baumgartner, *Hebrew Lexicon*, 659.

José pediram que ele os perdoasse (Gn 50.17); Saul pediu perdão a Samuel, para que pudesse adorar (1Sm 15.25); Abigail pediu a Davi que a perdoasse por sua parte na má conduta de seu marido em relação a ele (1Sm 25.28).

O perdão também está presente em outros termos além de *nāsā'* e *sālah*. Expressões como "ser gracioso", "esconder-se da ira de Deus" e "que Deus se arrependa ou se desvie da sua ira" podem indicar o perdão de Deus.

O "credo" não histórico de Êxodo 34.6-7 descreve Javé como misericordioso e gracioso, tardio para se irar, rico em amor firme e em fidelidade, mantendo seu amor por milhares, e perdoadando (*nāsā'*) iniquidade, transgressão e pecado. A raiz *slh* é usada no credo em Êxodo 34.9 na oração: "Perdoa (*slh*) nossa iniquidade e nosso pecado". Essa parte do "credo" é repetida duas vezes. Uma forma da raiz *slh* ocorre em Neemias 9.17: "Tu és Deus perdoador".

Israel acreditava que Javé era um Deus que perdoa, mesmo que em algumas ocasiões Deus diga que não perdoará (Êx 23.21; Dt 29.20; Js 24.19; 2Rs 24.4; Jó 7.21; Lm 3.42; Os 1.6). Amós orou para que Deus perdoasse Israel (Am 7.2, 5), e o Senhor se arrependeu e desistiu do castigo pretendido. Mais tarde Amós teve duas outras visões do julgamento vindouro, e Javé disse que havia chegado ao fim a paciência divina com Israel: "Jamais passarei por ele" (Am 7.8; 8.2). Javé disse rês vezes a Jeremias que não orasse mais por seu povo, porque Javé não os pouparia do castigo (Jr 7.16; 11.14; 14.11).

O perdão de Deus nem sempre era garantido. Amós disse:

Aborrecei o mal, e amai o bem,
e estabelecei na porta o juízo;
talvez o Senhor, o Deus dos Exércitos,
se compadeça do restante de José.
(Am 5.15)

Na mesma linha, Sofonias conclamou:

Buscai o Senhor, vós todos os mansos da terra,
que cumpris o seu juízo;
buscai a justiça, buscai a mansidão;
porventura, lograreis esconder-vos

no dia da ira do Senhor.

(Sf 2.3)

O rei de Nínive não achou que o perdão de Javé fosse automático. Disse ele: "Clamarão fortemente a Deus; e se converterão, cada um do seu mau caminho e da violência que há nas suas mãos. Quem sabe se voltará Deus, e se arrependerá, e se apartará do furor da sua ira, de sorte que não pereçamos?" (Jn 3.8-9).

Nessas três passagens, o perdão de Deus não é automático nem garantido. Deus é livre para perdoar ou não. Durante a maior parte do tempo, Israel tinha uma fé firme na disposição de Deus de perdoar (Ne 9.17; SI 32.1-5; 65.3; 86.5; 99.8; 103.3; Is 55.7; Mq 7.18).

Comentando a ocasião em que Israel pressupôs o perdão de Deus (Is 48.1-2), G. A. F. Knight lembrou a insolência da famosa declaração de Heinrich Heine no seu leito de morte: "Deus há de me perdoar, porque esse é o seu trabalho".¹⁶³ Knight viu uma importante verdade evangélica em Isaías 44.22, que assevera que Deus já nos perdoou *antes* que nos arrependamos, não quando e *se* nos arrependermos.¹⁶⁴ Mais tarde Knight disse: "Deus oferece perdão ao ser humano no mesmo momento em que este comete o pecado fundamental do qual derivam todos os outros. Deus *perdoará abundantemente*, [...] ou 'multiplicará o perdão'".¹⁶⁵

De acordo com o Antigo Testamento, o maior problema da raça humana é o pecado. Somente Deus pode lidar com ele eficientemente; isso ele fez, e faz, em Cristo.¹⁶⁶ Os conceitos de pecado e perdão serão discutidos mais a fundo no capítulo 7.

26. Um Deus único

O Antigo Testamento afirma que Javé é único (Dt 6.4) e que somente ele é Deus (Dt 4.35, 39; 2Sm 7.22; 1Rs 8.60; 2Rs 19.15; SI 86.10; Is 43.10-13; 44.6-8; 45.5-6, 21-22; Jl 2.27; cf. Is 41.4; 48.12; 64.4). Essas afirmações são poucas, e suas datas são discutíveis. É surpreendente que o *shema* (Dt 6.4), que se tornara a divisa do judaísmo no começo da era cristã, é mencionado apenas uma vez no Antigo Testamento, e seu significado exato não está claro. O texto hebraico pode ser lido

¹⁶³ *Deutero-Isaiah*, 166; veja Stewart, *A Faith to Proclaim*, 52.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 122.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 262.

¹⁶⁶ Veja Smith, *Word Biblical Themes: Micah–Malachi*, 20.

assim: "Ouve, ó Israel, Javé (é) nosso deus, Javé (é) um"; ou: "Ouve, ó Israel, Javé (é) nosso Deus, apenas Javé". G. Ernest Wright disse que o significado essencial está claro mesmo que nossa tradução não esteja.

O objeto da atenção, afeição e adoração exclusiva de Israel (cf. v. 5) não é difuso, mas específico. Não é um panteão de deuses, cada um com uma personalidade dividida de modo desconcertante por adeptos e santuários rivais, tanto que a atenção do adorador não tem como se concentrar. A atenção de Israel é indivisa; ela é restrita a um único ser definido cujo nome é Javé. [...] A palavra "um" é, portanto, usada em contraposição a "muitos", mas também implica singularidade e diferença.¹⁶⁷

A palavra traduzida por "um" é o numeral cardeal comum *'ēḥad*. G. A. F. Knight propôs que essa palavra "um" (*'ēḥad*) não deve ser vista aqui em sentido matemático, porque com frequência é usada para uma unidade na diversidade, como no exemplo de "uma só carne" de marido e esposa (Gn 2.24). "A pessoa de Deus [...] não deve ser entendida em termos individualistas modernos. Deus não é uma mera mônada, a mera 'unicidade' de ser no sentido matemático da palavra 'um'. Ele é uma 'unidade na diversidade'".¹⁶⁸ Knight observou que outra palavra hebraica, *yahid*, pode significar "um" no sentido de singularidade ou "o único" (Gn 22.2, 12, 16; Jz 11.34; Sl 22.20; 25.16; 35.17; 68.7; Pv 4.3; Jr 6.26; Am 8.10; Zc 12.10).

Os cristãos lembram o fato de que Deuteronômio 6.4 usa o *único unido* (*'ēḥad*) como evidência de que a doutrina da Trindade de forma alguma contradiz ou se opõe ao *shema*. Temos de tomar cuidado, no entanto, para não ler a doutrina cristã da Trindade dentro do *shema* do Antigo Testamento. David S. Dockery disse que é frequente a confusão quanto ao fato de a Bíblia afirmar ao mesmo tempo a doutrina da Trindade e o monoteísmo. Contudo, essas duas afirmações de modo algum são contraditórias. A doutrina da Trindade não ensina a existência de três deuses "Deus não se revelou em termos claramente trinitários no Antigo Testamento. Todavia, o Antigo Testamento preparou o fiel para a doutrina da Trindade".¹⁶⁹

A idéia da unicidade de Deus no Antigo Testamento é singular e significativa. Enquanto outros povos antigos achavam que seus deuses eram muitos, cada um tendo sua própria esfera de influência e responsabilidade, o Israel antigo entendia que seu Deus era um (indiviso), com todos os atributos e poderes

¹⁶⁷ "Deuteronomy", 18, 372-373.

¹⁶⁸ *A Christian Theology*, 58.

¹⁶⁹ Dockery, "Monotheism in the Scriptures", 30; cf. V. P. Hamilton, *Genesis 1-17*, 132-133.

da divindade em si mesmo, governando todas as esferas da existência. Não há distinções sexuais em Javé. O hebraico não tem palavra traduzível por deusa (veja Excurso: Aserá —consorte de Javé?). Não há indicação de que o Javé do reino do Norte fosse de qualquer forma diferente do Javé do reino do Sul. Westermann disse:

Por ser o criador e também o salvador, por ser o Deus que abençoa sua criação em um horizonte universal o mesmo que salva e julga seu povo, por ser o Deus em quem cada pessoa confia o mesmo que “dá o alimento aos animais e aos filhos dos corvos” (Sl 147.9), e por existir apenas um para louvar e um a quem se queixar —há coerência e relação em tudo o que acontece entre Deus e o ser humano, entre Deus e sua criação. Por isso essa história é real, do começo ao fim.¹⁷⁰

Excurso: Aserá —consorte de Javé?

Será que Israel conseguiu viver no meio dos seus vizinhos sem ter uma contrapartida feminina para Javé? Algumas evidências recentes parecem dizer que não.

William Dever afirmou que o Antigo Testamento contém quarenta referências veladas ao culto de Aserá, a antiga divindade cananéia da fertilidade, consorte do El de Ugarite.¹⁷¹ Alguns papiros de Elephantina, uma ilha no rio Nilo, foram publicados no começo do século XX (1906, 1908, 1911). Eles vinham de uma colônia militar judaica na ilha e são datados de cerca de 450 a.C. Mostram que havia um templo na ilha, onde Javé era adorado ao lado de outros deuses. Uma das deusas mencionadas nos papiros era Anate, antiga deusa cananéia.¹⁷² John Day examinou a grande quantidade de dados de Ugarite que tratam Aserá como deusa.¹⁷³

Recentemente, duas escavações arqueológicas no território de Judá trouxeram a lume inscrições de cerca de 750 a.C. Alguns estudiosos interpretaram as inscrições como referências a “Javé e sua Aserá”.

Os textos vêm de duas localidades: Khirbet el-Qôm, aldeia quase a meio caminho entre Hebrom e Laquis, e Luntillet Ajrud, estação remota no caminho do deserto do norte do Sinai, mais ou menos 40 quilômetros a sudoeste de Cades-Barnéia. Não podemos comentar

¹⁷⁰ *Elements of Old Testament Theology*, 32.

¹⁷¹ “Asherah, Consort”, 217.

¹⁷² Rowley, “Papyri from Elephantine”, 256-257.

¹⁷³ “Asherah in the Hebrew Bible”, 385.

todas as evidências aqui, mas parece que a conclusão de Emerton é a melhor até o momento: "A Aserá invocada na frase 'Javé e sua Aserá' provavelmente é o símbolo de madeira da deusa com esse nome, cuja vinculação ao culto de Javé é confirmada no Antigo Testamento. Ela pode ter sido considerada em alguns círculos como consorte de Javé, mas as inscrições não dão prova direta desse relacionamento".¹⁷⁴

Nenhum estudioso sério do Antigo Testamento afirma que alguma passagem veterotestamentária dá provas de que Javé tinha uma consorte ou partilhava sua adoração com alguém ou algo. Poderia ser dito que a leitura "e sua Aserá" de forma alguma é segura. Se a leitura estivesse correta, fica a pergunta se Aserá se refere a uma deusa ou a um lugar, e se os textos representam a religião judaica normativa ou a de um grupo sectário. Baruch Margalit disse que, apesar de não haver uma confirmação "totalmente segura" de Aserá, que significa "esposa" na Bíblia hebraica, muitas referências a Aserá no Antigo Testamento parecem pressupor que ela é uma deusa.¹⁷⁵

É difícil determinar quando Israel chegou a entender que seu Deus era só um e que era o único Deus. É provável que Israel soubesse que Deus era só um antes de compreender todas as implicações desse fato, ou seja, se Deus é só um e tem em si todo o poder e todas as prerrogativas da divindade, não pode haver outro. Israel não chegou a essa conclusão por meio de dedução racional, mas pela observação das ações de Deus na história.¹⁷⁶

Desde o começo da sua história (com Moisés ou com Abraão), Israel creu que Deus é só um. Westermann disse: "O fato de que Deus é só um é sabido e aceito no Antigo Testamento do começo ao fim".¹⁷⁷ W. F. Albright, G. E. Wright, H. H. Rowley, Th. C. Vriezen, E. Jacob e Dennis Baly defendem um monoteísmo incipiente ou implícito desde a época de Moisés. Estudiosos como E. Renan, Andrew Lang, N. Soderblom, R. Pettazzoni, W. Schmidt, G. Widengren e I. Engnell recorreram a evidências da sociologia, da antropologia e da história das religiões para tentar identificar um "monoteísmo primitivo" ou a adoração de "deuses elevados".¹⁷⁸

Apesar de Israel, desde o começo da sua história, pensar que seu Deus era só um, eles passaram a negar a existência de outros deuses somente bem adiante em sua história.¹⁷⁹ Eichrodt disse que é fácil provar que, no Israel antigo, a existência de outros deuses além de Javé ainda era um fato com o qual se devia

¹⁷⁴ "New Light on Israelite Religion", 19.

¹⁷⁵ "The Meaning and Significance of Asherah", 283.

¹⁷⁶ Wright, *The Old Testament Against its Environment*, 39.

¹⁷⁷ *Elements of Old Testament Theology*, 32.

¹⁷⁸ Cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 70; Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, 286-290; Jacob, *Theology of the Old Testament*, 44, 76.

¹⁷⁹ Dockery, "Monotheism in the Scriptures", 28.

contar.¹⁸⁰ O primeiro mandamento, "Não terás outros deuses diante de mim", indica a possibilidade de que outros deuses sejam reais.

Josué conclamou o povo a escolher entre Javé e outros deuses (Js 24.2, 24). A adoração de Baal era uma constante ameaça ao relacionamento de aliança entre Javé e Israel após a conquista de Canaã. O livro de Juízes é uma história contínua da adoração de outros deuses por Israel. Gideão fez um éfode (Jz 8.27); Mica fez uma imagem esculpida ou fundida da prata que roubara da mãe (Jz 17.3-4; 18.14, 24). Davi acreditava que, expulso da sua terra, teria de adorar outros deuses (ISm 26.19). A história de Israel foi de repetida apostasia (cf. Dt 9: SI 106; Ez 16; 20). A idolatria foi um problema para Israel até o tempo do exílio.

Como Israel tentou lidar com a existência de outros deuses? Zimmerli diz: "O javismo não eliminou simplesmente a noção de outras divindades, por mais que considerasse apenas Javé a única divindade para a nação. Israel desconhece o monoteísmo teórico. Achava normal que houvesse outros deuses nas outras nações".¹⁸¹

Israel tentou resolver a questão da existência de outros deuses de várias maneiras. Em Deuteronômio 32.8, segundo a Septuaginta e os manuscritos do mar Morto, o Deus Altíssimo distribuiu porções às nações quando separou os filhos dos homens. Fixou limites para os povos conforme os filhos de Deus (ou seja, os anjos). O texto hebraico (massorético) parece ter mudado aqui o texto original de "filhos de Deus" para "filhos dos homens". "Filhos de Deus" sugeriria que Israel e as outras nações foram atribuídas ou distribuídas a divindades ou anjos da guarda.¹⁸² Deuteronômio 4.19 e 29.26 dão a entender que, quando Deus separou as nações, ele lhes deu outros deuses para adorar, mas Israel foi terminantemente proibido de adorar esses deuses.

O salmo 82 pode ter a solução "definitiva" para o problema de outros deuses, mas admito que ele é muito difícil de interpretar. Será que o salmo 82 está falando da morte dos "deuses"? O versículo 1 diz que Deus (*'ēlôhîm*) tomou seu lugar na assembléia (*'ādāt*, "conselho", "congregação") de Deus (*'ēl*), para julgar se a assembléia é humana ou divina.

Deus (*'ēlôhîm*) pergunta: "Até quando julgareis injustamente e tomareis partido pela causa dos ímpios?" (v. 2). Os desprovidos e pobres deviam ser salvos (*šādiq*). Os fracos e os pobres deviam ser livrados das mãos dos maus (v. 4). Eles (os membros da assembléia ou os pobres?) nada sabem ou compreendem. Andam

¹⁸⁰ *Theology of the Old Testament I*, 220-221.

¹⁸¹ *Old Testament Theology in Outline*, 42.

¹⁸² Cf. Dn 9.21; 10.13, 20-21; 12.1; para um estudo do problema textual em Dt 32.8, veja Craigie, "The Book of Deuteronomy", 379; J. A. Thompson, *Deuteronomy*, 299.

no escuro. Todos os fundamentos da terra são sacudidos (v. 5). "Eu [ênfático] disse: Sois deuses, sois todos filhos do Altíssimo. Todavia, como homens, morrereis e, como qualquer dos príncipes, haveis de sucumbir" (v. 6, 7). (Será que o salmista diria: "Homens morrerão como homens"?). Depois o salmista e os adoradores dizem: "Levanta-te, ó Deus (*'êlôhîm*), julga a terra, pois a ti compete a herança de todas as nações" (v. 8).

Não devemos ser dogmáticos em relação a nenhuma interpretação desse salmo. W. Stewart McCullough provavelmente foi muito sábio quando disse: "Na verdade, não sabemos muito sobre esse salmo, e podemos apenas esperar que nossas suposições sobre ele não estejam longe demais da verdade."¹⁸³

Talvez a melhor maneira de entender o salmo 82 seja vê-lo como referência a Javé tomando o seu lugar no "conselho celestial" para julgar os membros do conselho por má conduta e para destituí-los de poder e autoridade. O Antigo Testamento diz com freqüência que Javé está sentado em um trono, cercado de seres celestiais como serafins, santos, filhos de Deus e até Satanás (veja Dt 32.8; 1Rs 22.19-23; Jó 1; 2; SI 29.1; Is 6.1-3; 24.21; Dn 7.9-10).

Seguindo o pensamento de Deuteronômio 32.8, Deus colocara o bem-estar das outras nações nas mãos desses seres divinos subordinados, mas eles não fizeram prevalecer a justiça e a retidão na terra entre as nações. Apesar de serem em algum sentido divinos e supostamente terem "vida eterna", que no mundo antigo era prerrogativa dos deuses, agora eles morrerão e cairão como o ser humano. Javé tomará posse de todas as nações porque elas sempre lhe pertenceram. O salmo 82, portanto, é um passo gigantesco na instituição do monoteísmo "absoluto" no Israel antigo.¹⁸⁴

Que é monoteísmo? O monoteísmo tem sido definido como "a crença em uma divindade incriada, suprema, totalmente beneficente, onipotente, onisciente e onipresente; isso exige a exclusão completa de todos os outros deuses. O mundo, nos seus detalhes mais minuciosos, é considerado obra sua, tendo sido criado do nada em resposta ao seu desejo".¹⁸⁵ Robert L. Cate definiu o monoteísmo como "a crença em um Deus único e a adoração e o serviço prestados a ele, que existe sozinho como criador e senhor soberano do universo".¹⁸⁶

Devemos classificar a fé israelita no Antigo Testamento como henoteísta ou monoteísta? G. E. Wright disse que os estudiosos do Antigo Testamento via de regra entendem que henoteísmo significa "a adoração de um deus restrito a um

¹⁸³ "Psalms", 442.

¹⁸⁴ Tsevat, "God and the Gods in Assembly", 134; Durham, *Psalms*, 341.

¹⁸⁵ Baly, "The Geography of Monotheism", 256.

¹⁸⁶ "The Development of Monotheism", 30.

povo e um país, o que não exclui a existência de outros deuses".¹⁸⁷ O henoteísmo definido nesses termos com certeza não se coaduna com o conceito universal e cósmico implícito no Antigo Testamento.

Wright prefere aplicar o termo *monoteísmo* à fé veterotestamentária porque "ele sempre foi usado para definir o judaísmo e o cristianismo em que as hostes angelicais sobreviveram e se desenvolveram".¹⁸⁸ Mesmo mais tarde, Israel não deu ênfase abstrata ou metafísica à existência ou não de outros deuses. A ênfase está na sua falta de poder para fazer qualquer coisa. O monoteísmo e não o henoteísmo destaca o traço mais característico e singular de Israel: "A exaltação exclusiva da única fonte de todo poder, autoridade e criatividade".¹⁸⁹ Essa maneira de entender o monoteísmo deixa espaço para a angelologia, a demonologia e o conceito neotestamentário da divindade.

Dennis Baly alistou cinco importantes áreas em que a experiência de Israel no êxodo e no Sinai lançou os alicerces para o monoteísmo hebreu. A primeira foi a rejeição do mundo natural como a base da realidade e do sentido de tudo. Todas as outras sociedades do mundo antigo buscavam a chave do sentido e da ordem da vida nos fenômenos da natureza, mas Israel encontrou-a nos atos redentores de Deus e na sua eleição por ele para ser seu povo especial. A segunda foi a criação de uma nova comunidade por meio de uma aliança entre Deus e Israel. A terceira foi a não localização de Deus —ou seja, Deus não está preso a lugar algum no céu ou na terra. A quarta foi o conceito de poder como realidade final. A quinta foi a idéia de que Deus é um Deus ciumento. Exclusividade e intolerância são necessários ao monoteísmo.¹⁹⁰

Julius Wellhausen¹⁹¹ e seus seguidores fizeram do monoteísmo ético (que atribuíram aos profetas do oitavo século) a principal característica da fé veterotestamentária, mas o monoteísmo ético não deveria ser usado como o único teste da religião. Eichrodt disse: "Existem religiões monoteístas ou que estão muito perto do monoteísmo, como o culto egípcio ao sol ou o islamismo, que, mesmo assim, com respeito à vida interior, são inferiores a algumas religiões não monoteístas".¹⁹² Amor, graça, perdão e redenção são conceitos e ações maiores que o monoteísmo ético.

Deus, no Antigo Testamento, é santo —o único nessa categoria. Ele é pessoal —descrito por antropomorfismos e antropopatias— mas não é humano ou parte da sua criação, como sugere o panteísmo. Ele é gracioso, bom, amável, fiel,

¹⁸⁷ *The Old Testament Against its Environment*, 37.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, 39.

¹⁹⁰ "The Geography of Monotheism", 268-272.

¹⁹¹ Veja E. W. Nicholson, "Israelite Religion in the Pré-Exilic Period", 3.

¹⁹² *Theology of the Old Testament I*, 220.

confiável e sempre presente, apesar de as pessoas poderem não estar cientes da sua presença. Ele é eterno e todo-poderoso. Ele tem um propósito, mas podemos nem sempre percebê-lo ou compreendê-lo. Ele não deixará de atingir seu objetivo. Ele é realmente incomparável.

6

Que é o homem?

Quando contemplo os teus céus, obra dos teus dedos,
e a lua e as estrelas que estabeleceste,
que é o homem, que dele te lembres?
E o filho do homem, que o visites?
(Sl 8.3, 4).

Senhor, que é o homem para que dele tomes conhecimento?
E o filho do homem, para que o estimes?
O homem é como um sopro;
os seus dias, como a sombra que passa
(Sl 144. 3, 4).

Que é o homem, para que tanto o estimes,
e ponhas nele o teu cuidado?
(Jó 7.17).

Três vezes o Antigo Testamento dirige a Deus a pergunta: "Que é o ser humano?" A pergunta em si reflete a percepção de que Deus está atento às pessoas, apesar de o homem ser apresentado como relativamente pequeno e insignificante em comparação com a vastidão do universo e com a soberania de Deus na natureza e na história.

Levantar a pergunta "que é o homem?" significa exercer o dom da reflexão sobre si mesmo. David Jenkins disse que a coisa mais estranha no ser humano é que ele pode perguntar quem ele é. A autopercepção das pessoas é única em dois sentidos: "Primeiro, não temos conhecimento de nenhuma outra espécie animal que a tenha, e, em segundo lugar, trata-se de uma percepção de singularidade, isto é, a percepção de que eu sou eu mesmo e não outro algo ou alguém".¹ O fato de as pessoas perguntarem sobre sua natureza ou mesmo de fazerem perguntas não é algo óbvio.

Quando as pessoas começam a fazer perguntas, não conseguem mais aceitar as coisas simplesmente. Um movimento misterioso teve início, e ninguém pode dizer aonde ele vai levar. Uma vez que a questão da natureza humana foi levantada, uma segunda pergunta exige uma resposta: o enigma da humanidade. Essa pergunta não pode ser evitada. Ela não é "fruto das nossas opiniões, mas brota da sua própria necessidade interior, como a questão que está acima de todas as outras".²

Não sabemos com exatidão quando as pessoas no Antigo Testamento começaram a fazer a pergunta: "Que é o ser humano?" Sabemos que o Antigo Testamento emoldura a pergunta com o contexto de Deus. Moisés perguntou a Deus na sarça ardente: "Quem sou eu para ir?" (Êx 3.11). Davi disse: "Quem sou eu, Senhor Deus, e qual é a minha casa, para que me tenhas trazido até aqui?" (2Sm 7.18; cf. Gn 18.27). Essas perguntas não foram feitas para formular uma definição da natureza humana ou para ter uma explicação da origem da humanidade. São perguntas sobre o valor e a singularidade da vida humana. São dirigidas à única fonte com potencial para responder.

O Antigo Testamento não traz uma resposta sistemática organizada para a pergunta: "Que é o homem?" As dificuldades para apresentar a visão veterotestamentária do ser humano começam com a variedade histórica e com a amplidão dos dados do Antigo Testamento.³ Wolff disse que o Antigo Testamento não contém uma doutrina unificada do ser humano, e não temos condições de identificar um desenvolvimento do conceito bíblico do homem:

A antropologia bíblica como objetivo de estudo procurará seu ponto de partida onde houver uma pergunta perceptível sobre o ser humano no próprio texto. Toda a amplitude do texto precisa ser pesquisada para se poder chegar a respostas específicas. Ficará evidente que as contribuições essenciais têm o caráter de diálogo e que o consenso em seu testemunho sobre o ser humano é [...] surpreendente do ponto de vista da história do

¹ *What is Man?* 13.

² Brunner, *Man in Revolt*, 17.

³ Eichrodt, *Man in the Old Testament*, 8.

pensamento. Em seu diálogo com Deus sobre tudo, o ser humano se vê questionado, examinado e, por isso, não muito certo quanto às coisas novas às quais ele é chamado. Do jeito que o ser humano é, ele é tudo menos a medida de todas as coisas.⁴

Apesar de o Antigo Testamento não dar uma resposta sistemática à pergunta "que é o homem?", podem-se extrair muitas implicações e conclusões, a ponto de podermos construir uma resposta a partir dos dados do Antigo Testamento. Qualquer construção de uma perspectiva veterotestamentária do ser humano é inevitavelmente obra da pessoa que faz a reconstrução. Selecionar e reorganizar os dados insere um elemento subjetivo, se bem que o escritor precisa ser o mais objetivo possível na seleção, no uso e na interpretação das informações do Antigo Testamento. Wolff, em sua importante obra *Anthropology of the Old Testament*, organizou o material do Antigo Testamento em três partes: o ser do homem, o tempo do homem e o mundo do homem. Estudaremos a perspectiva do Antigo Testamento do ser humano dentro de quatro temas: o ser humano é um ser criado, o ser humano é semelhante a Deus, o ser humano é uma criatura social, e o ser humano é um ser unitário.

27. O ser humano é um ser criado

Os escritores do Antigo Testamento são unânimes em dizer que o ser humano é um ser criado. Os dois relatos da criação em Gênesis mencionam explicitamente a criação de pessoas (Gn 1.27; 2.7). Os profetas sabiam que Deus tinha feito a raça humana (Is 17.7; 42.5; 43.7; 45.9, 12; Jr 1.5). Os salmistas proclamaram que o Senhor nos fez e que somos seus (SI 100.3; 139.13-16). Do mesmo modo, Jó e Eliú reconheceram que Deus os fizera (Jó 10.8-12; 36.3). Os escritores dos livros de sabedoria declararam que Deus fez todas as pessoas, desde o rico até o pobre (Pv 14.31; 17.5; 20.12; 22.2).

Emil Brunner disse que a palavra bíblica *criação* significa em primeiro lugar que "há um abismo intransponível entre criador e criatura, em que um estará sempre oposto ao outro em uma relação que jamais poderá ser alterada. Não existe senso maior de distância do que o que há entre as palavras criador—criatura. E essa é a primeira coisa que pode ser dita sobre o ser humano, e é fundamental: ele é criatura".⁵ Deus é o Criador incriado. Por mais que o ser humano se distinga das

⁴ *Anthropology of the Old Testament*, 3.

⁵ *Man in Revolt*, 90.

outras criaturas, ele tem em comum com todas elas aquilo que distingue as pessoas de Deus: elas foram criadas.

Como ser criado, o ser humano compartilha a fraqueza e as limitações de todas as criaturas. Sua existência terrena é efêmera e termina inexoravelmente na morte. A fragilidade do ser humano é expressa em um sem-número de passagens do Antigo Testamento (Jó 4.19; 7.7; 10.4, 5; 14.1, 2; Sl 9.20; 39.5, 6, 11; 49.12, 20; 62.9; 90.5; 103.14-16; 144.4; Is 2.22; 40.6; Jr 10.23; 13.23; 51.17). Mesmo assim, quando Deus fez o ser humano, criou-o com espaço vital, alimento, trabalho e companhia (Gn 2.9-23).

No Antigo Testamento, Deus é Deus, e o ser humano é ser humano. Nenhuma vez há algum indício de qualquer mistura entre os dois. Smart disse que "Deus nenhuma vez é retratado no Antigo Testamento como na Babilônia, no Egito e na Grécia, como um mero ser humano escrito com letras maiúsculas e dotado de poderes sobrenaturais".⁶ G. Ernest Wright disse sobre a distinção entre Deus e a humanidade:

Hoje em dia há uma mescla tão freqüente do divino e do humano que com freqüência é difícil distinguir claramente entre os dois. Há um processo de nivelamento, em que o ser humano se empurra para cima até sentir-se quase no mesmo nível de Deus, e puxa Deus para baixo até que ele se torne parecido com o ser humano. No Antigo Testamento não é assim! Deus é Deus, e o ser humano sabe o seu lugar diante dele. Não se pode lidar com coisas sagradas de modo superficial. O ser humano não pode comer da árvore do conhecimento e elevar-se ao nível de Deus. Não importa como você se dirige a Deus, diz Malaquias (1.6), tome cuidado com sua atitude. Se ele é Pai, honre-o. Se ele é o Soberano, preste-lhe obediência.⁷

28. O ser humano é semelhante a Deus (a *imago Dei*)

A relação criador—criação põe uma grande distância entre Deus e a raça humana. Da mesma forma, ela os amarra firmemente um ao outro. Deus fez o ser humano para que este pudesse ser ou tornar-se o que Deus pretendia. A relação do ser humano com Deus não é algo que lhe foi acrescentado; "é o âmago e o fundamento da sua *humanitas*".⁸ O mundo criado é o mundo feito por Deus.

⁶ *The Interpretation of Scripture*, 137.

⁷ *The Challenge of Israel's Faith*, 57.

⁸ Brunner, *Man in Revolt*, 94.

Brunner diz que a afirmação de Paulo, "nele vivemos, nos movemos e existimos" é uma declaração fundamental da Bíblia. "Ela distingue a criação do mundo secular. Na verdade, não existe mundo secular; o que existe é um mundo criado que foi secularizado. A própria idéia de 'secular' é uma abstração, uma visão de atualidade separada daquele que age".⁹

Apesar de o ser humano ter sido criado, como todas as outras criaturas, ele é diferente, em termos de espécie, de todos os outros seres criados. O salmo 8 diz que Deus fez o ser humano apenas um pouco menor que os anjos, coroou-o com glória e honra e colocou-o sobre toda a obra das suas mãos (Sl 8.5, 6). G. Ernest Wright afirma que a frase "um pouco menor que os anjos" é exatamente igual à expressão "à imagem de Deus" em Gênesis.¹⁰

Podemos ver a singularidade do ser humano não apenas em que ele foi feito à imagem de Deus, mas também no fato de lhe ter sido dado domínio sobre os animais. O primeiro ser humano deu nomes a todos os animais (Gn 2.19), exercendo, assim, poder sobre eles. Deus soprou nas narinas do ser humano o fôlego de vida (Gn 2.7). É verdade que a vida das outras criaturas é atribuída ao sopro ou espírito de Deus (Jó 34.14, 15; Sl 104.29, 30) e que os animais são chamados "alma vivente" ou "ser vivo" (Gn 2.19). Mesmo assim, Eichrodt disse que o narrador de Gênesis 2 claramente pretendeu distinguir o ser humano das outras criaturas, pois só com ele o escritor relacionou uma transferência direta do sopro divino. "Enquanto os animais são produzidos e simplesmente trazidos à vida, por assim dizer, pelo sopro divino universal que perpassa toda a natureza, e por isso têm parte na vida apenas como um tipo de ser, o ser humano recebe a sua vida por um ato especial de Deus e é tratado como um ser espiritual independente".¹¹

Wolfhart Pannenberg disse que a diferença entre o ser humano e os animais é a "abertura para o mundo" por parte dele. As necessidades dos animais são restritas ao que seu ambiente pode suprir. O ser humano, como os animais, depende de alimentos e das condições climáticas e vegetativas para a vida, da convivência com outros da mesma espécie e da saúde do seu corpo. O ser humano também é dependente de algo ou Alguém fora de si mesmo.

O ser humano está constantemente pesquisando, investigando e transformando o mundo à sua volta, sem encontrar descanso duradouro em suas próprias criações, que deixa para trás como meros pontos de transição em sua busca.¹² Em sua procura e na dependência absoluta, o ser humano pressupõe, com

⁹ *Ibid.*, 91.

¹⁰ "The Faith of Israel", 367.

¹¹ *Theology of the Old Testament* II, 121.

¹² Pannenberg, *What is Man?* 9.

cada respiração, um ser correspondente, infinito, eterno, diferente, diante de quem se encontra.¹³

Essa dependência ou desassossego é uma das raízes de toda vida religiosa, e por essa razão a religião é mais que uma simples criação humana. A dependência dos animais do seu ambiente corresponde à dependência do ser humano de Deus. "Aquilo que o ambiente é para os animais, Deus é para o ser humano. Deus é o único objetivo em que sua busca pode encontrar repouso e seu destino pode ser cumprir".¹⁴ Nesse ponto Pannenberg aproxima-se muito de Agostinho, que disse: "Tu nos fizeste para ti mesmo, e nosso coração não tem descanso enquanto não descansar em ti".¹⁵ O salmista disse:

Como suspira a corça pelas correntes das águas,
assim, por ti, ó Deus, suspira a minha alma.
A minha alma tem sede de Deus,
do Deus vivo
(Sl 42.1, 2).

O Antigo Testamento mostra como o ser humano é diferente, dizendo que ele foi criado à imagem de Deus. A importância desse conceito não tem nenhuma relação com sua menção reduzida no Antigo Testamento. Aqui temos um caso em que "o texto deveria ser *pesado* e não *contado*".¹⁶ De fato, a expressão "imagem de Deus" ocorre apenas em quatro versículos no Antigo Testamento (Gn 1.26, 27; 5.1; 9.6). Ocorre duas vezes nos apócrifos (Eclesiástico 17.2-4; Sabedoria de Salomão 2.23) e várias vezes no Novo Testamento (1Co 11.7; Cl 1.15; Tg 3.9). A idéia de que reis, profetas e sacerdotes podiam portar a imagem dos deuses parece ter sido comum na literatura do antigo Oriente Próximo.¹⁷

Fora do Antigo Testamento, a ocorrência mais antiga e mais clara da palavra *dmwt*, "imagem", aparece em uma estátua de basalto desencavada no *tell Fekheriyeh* na Síria em fevereiro de 1979.¹⁸ A inscrição está em duas línguas —assírio e aramaico. O texto assírio está na frente da estátua, em 38 linhas verticais em cuneiforme. No verso, 23 linhas horizontais de escrita aramaica contam essencialmente a mesma história. Na tradução abaixo, os dados entre parênteses consistem em variações aramaicas.

¹³ *Ibid.*, 10.

¹⁴ *Ibid.*, 13.

¹⁵ Citado por Pussey, *The Confessions of St. Augustine*, 1.

¹⁶ Cook, "The Old Testament Concept of the Image of God", 85.

¹⁷ Veja Jacob, *Theology of the Old Testament*, 167-169.

¹⁸ Veja Millard e Bordreuil, "A Statue from Syria", 135-142.

Para Adad (a imagem de Hadad-yisi
 que ele levantou diante de Hadad de Sikam),
 regulador das águas do céu e da terra,
 que faz chover abundância,
 que dá lugares de pastagem e de água
 às pessoas de todas as cidades (para todas as terras),
 que dá porções e oferendas
 (descanso e bandejas de comida)
 a (todos) os deuses, seus irmãos,
 regulador de (todos) os rios,
 que enriquece as regiões (todas as terras),
 o deus misericordioso a quem faz bem orar.
 Que habita em Guzau (Sikau).

A palavra *dmwt* é traduzida por "imagem" na primeira linha da inscrição. Outra palavra que significa "imagem", *tsalam*, é traduzida por "estátua" na primeira linha da segunda divisão. *Dmwt* aparece uma segunda vez na quarta linha da segunda metade da inscrição, em que é traduzida por "estátua" ("imagem"). Millard e Bordrevil dizem:

Essas duas palavras, em sua roupagem hebraica, são a famosa "imagem" e "semelhança" na criação do ser humano por Deus em Gênesis 1.26; cf. 5.3. Sua aplicação clara a essa estátua de pedra, único caso antigo em que as palavras aparecem juntas fora do Antigo Testamento, alimenta o debate quanto ao significado da frase em Gênesis 1.¹⁹

A principal função da imagem no mundo antigo parece ser de habitação do espírito ou do fluido do deus. "Esse fluido não era imaterial, mas via de regra imaginado como uma substância fina, rarefeita e intangível, que podia entrar na matéria crua comum, razão pela qual com frequência é descrita como 'respiração, sopro' ou 'fogo'. As imagens dos deuses eram de dois tipos: ou as esculpidas, ou as pessoas vivas, geralmente o rei".²⁰ O Antigo Testamento nega com veemência que qualquer espírito ou sopro de Deus residisse em ídolos esculpidos (Jr 10.14; 51.17; Hc 2.19), mas afirma que o ser humano foi criado à imagem de Deus e que o sopro de Deus está nele.

¹⁹ "A Statue from Syria", 140.

²⁰ Clines, "The Image of God in Man", 81.

Vários fatores estão envolvidos quando se pensa na "imagem de Deus" no Antigo Testamento. Um é o fator "plural" ou da deliberação própria de Deus, em "façamos o homem" (Gn 1.26). O plural "nós" pode ser majestático, uma referência ao conselho divino incluindo os anjos, ou o "nós" editorial. Eichrodt provavelmente estava certo quando disse que a referência à criação como "à nossa imagem" em vez de "à minha imagem" tem o propósito específico de evitar uma relação geral muito próxima com a forma de Deus.²¹

O segundo fator quando se pensa no uso de "imagem de Deus" no Antigo Testamento é filológico. A expressão hebraica *bētsalmēnū kīdmūtēnū*, "à (como) nossa imagem, conforme a nossa semelhança", compõe-se de dois substantivos: *tselem* ("imagem") e *demut* ("semelhança"), com a preposição *be* prefixada a *tselem* e *ke* a *demut*. O sufixo pronominal plural *nu*, "nós", é acrescentado no fim de cada palavra. Defrontamos com várias perguntas quanto ao uso e significado desses termos. Será que *tselem* e *demut* são sinônimos? Será que *demut* atenua o sentido de *tselem*? Será que *tselem* se refere a uma forma física e *demut* a uma qualidade espiritual? Será que a preposição *bē* (relativa a *tselem*) em Gênesis 1.26 é o *bē* comum ("como") ou será que é o *be essentiae* ("na qualidade de")?²²

O terceiro fator quando se pensa na "imagem de Deus" no Antigo Testamento tem relação com o domínio sobre os animais e sobre a terra inteira (Gn 1.26, 27). Será que o domínio do ser humano sobre os animais é uma consequência da imagem?²³

Um quarto fator relacionado à "imagem de Deus" é o fato de que tanto o homem como a mulher estão incluídos na imagem (Gn 1.27). Será que isso quer dizer que a sexualidade faz parte da natureza divina? A maioria das religiões naturais fala de divindades masculinas e femininas, mas no Antigo Testamento não se encontra nenhum indício de uma contrapartida de Javé.²⁴ Karl Barth entendeu que essa distinção e relação entre masculino e feminino correspondem à relação de Eu e Tu no próprio Deus. Esse é um conceito vital e que nos faz pensar.²⁵

Christoph Barth falou dos dois sexos, masculino e feminino, como a criação perfeita de Deus. Adão percebe em Eva, feita da sua própria carne e ossos, a única parceira verdadeira e autêntica, através da qual ele atinge sua verdadeira

²¹ *Theology of the Old Testament II*, 125.

²² Veja Gesenius' *Hebrew Grammar*, par. 199.1; Clines, "The Image of God in Man", 75-80; Von Rad, *Genesis*, 56; V. P. Hamilton, "The Book of Genesis 1-17", 135-137; G. Wenham, *Genesis 1-15*, 26-34.

²³ Clines, "The Image of God in Man", 96.

²⁴ Veja o excuro sobre Aserá no capítulo 5.

²⁵ Veja Karl Barth, *Church Dogmatics III*, 182-210.

humanidade. "A criação à imagem de Deus e nos dois sexos é essencial à existência humana".²⁶

No Antigo Testamento, o sexo é um fenômeno da criatura e não de Javé. "Israel não tomou parte na 'divinização' do sexo. Javé estava absolutamente acima da polaridade do sexo, e isso significava que Israel também não podia considerar o sexo um mistério sagrado. Ele estava excluído do culto porque era um fenômeno da criatura".²⁷ Zimmerli disse: "Como a inclusão de Javé na bipolaridade da sexualidade é totalmente estranha ao Antigo Testamento, a observação de que o ser humano foi criado nessa bipolaridade desde o começo distancia claramente a raça humana da singularidade de Deus".²⁸

Todavia, a sexualidade é mais que um meio de reprodução e progênie contínua. O encontro pessoal, não a progênie, é o traço e mistério determinante da nossa existência como seres masculinos e femininos. Homem e mulher são seres humanos com base na igualdade perfeita. Clines disse que Gênesis 1.27 nega especificamente a distinção fenomenológica entre masculino e feminino. "A imagem de Deus não está no masculino, mas na raça humana, da qual a mulher também faz parte. Assim, a afirmação mais básica sobre o ser humano, de acordo com Gênesis 1, de que ele existe à imagem de Deus, não encontra seu sentido completo apenas no homem, mas no homem e na mulher".²⁹

Um quinto fato no significado da "imagem de Deus" é que ela é transmitida às sucessivas gerações, assim como a imagem de um pai é transmitida a seu filho (Gn 5.1-3). Isso significa que todas as pessoas continuam portando a imagem de Deus.

Talvez devamos registrar aqui posições diferentes sobre Gênesis 5.3. Será que Adão transmitiu a imagem divina a Sete pela procriação, e depois pela sequência física às gerações seguintes? Ou será que Gênesis 5.3 está dizendo simplesmente que Sete era apenas à imagem de Adão? G. Henton Davies disse que o propósito dessa passagem "não é reiterar que cada geração sucessiva também é criada à imagem de Deus, mas que Sete, sendo à imagem do pai, está, com isso, uma geração mais distante da imagem divina —daí o começo da redução do domínio, da redução da vitalidade".³⁰

Karl Barth disse que é uma simplificação drasticamente exagerada deduzir de Gênesis 5.3 que a semelhança divina é transmitida na sequência física das gerações. Ele refuta a idéia de que, em um sentido corporal, o que pode ser "transmitido" é a capacidade de Adão "de copiar, confirmar e repetir a si mesmo

²⁶ *God With Us*, 23.

²⁷ Von Rad, *Old Testament Theology I*, 27-28, 146 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela ASTE).

²⁸ *Old Testament Theology in Outline*, 36; cf. Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 128.

²⁹ "The Image of God in Man", 95.

³⁰ Davies, *Genesis*, 149.

em outro indivíduo da sua espécie". A "semelhança divina" do Pai não pode ser transmitida ao filho "meramente porque ele é a causa da sua vida física".³¹ Barth diz que essa "transmissão" da imagem de Deus às sucessivas gerações da raça humana é obra de Deus e ato da sua graça.

Claus Westermann disse que a frase "'Adão gerou (um filho) à sua própria imagem, correspondente a ele, e o chamou Sete' só pode significar que toda a raça humana é contrapartida de Deus e corresponde a ele. É algo dado ao ser humano pelo próprio fato da sua existência".³²

Podemos não saber como a imagem divina é transmitida de geração a geração, mas ela é. É isso que nos torna humanos e não meros animais.

O sexto fator é o fato de que a vida humana é "sagrada", porque Deus fez o ser humano à sua própria imagem (Gn 9.6). D. J. A. Clines resumiu assim sua conclusão sobre a perspectiva do Antigo Testamento quanto à doutrina da imagem:

O ser humano não é criado *na* [*be essentiae*], já que Deus não tem uma imagem de si mesmo, mas *como* imagem de Deus, ou, melhor, *para ser* a imagem de Deus, isto é, para servir de representante no mundo criado do Deus transcendente que permanece fora da ordem do mundo. O fato de o ser humano ser à imagem de Deus significa que ele é o representante visível, corpóreo, do Deus invisível e incorpóreo; ele é representante e não representação, pois a idéia de retratar é secundária no significado da imagem. O termo "semelhança", por sua vez, é uma confirmação de que o ser humano é um representante adequado e fiel de Deus na terra. Todo o ser humano é a imagem de Deus, sem distinção de espírito e corpo. Toda a humanidade, sem distinção, é a imagem de Deus.³³

A maioria dos estudiosos modernos do Antigo Testamento concorda com o conceito de Cline da perspectiva do Antigo Testamento sobre a "imagem de Deus". Contudo, as mais variadas idéias sobre essa doutrina têm sido defendidas pelos teólogos com o passar do tempo. A história da interpretação dessa expressão tão ampla, "a imagem de Deus", mostra que as idéias religiosas e filosóficas contemporâneas influenciaram fortemente as interpretações.

Por volta de 190 a.C. Ben Siraque escreveu um livro de ditados de sabedoria chamado "Eclesiástico". O livro não era considerado canônico, mas mesmo assim era lido nas igrejas. Um relato da criação do ser humano em Eclesiástico diz o seguinte:

³¹ "The Doctrine of Creation", *Church Dogmatics III*, 199-200.

³² *Genesis I-II*, 356.

³³ "The Image of God in Man", 101.

O Senhor criou o homem da terra
e a ela o faz voltar novamente.
Deu aos homens número preciso de dias e tempo determinado,
deu-lhes poder sobre tudo o que está sobre a terra.
Revestiu-os de força como a si mesmo,
criou-os à sua imagem.
A toda carne inspirou o temor do homem,
para que ele domine feras e pássaros
(Eclesiástico 17.1-4, BJ).

A perspectiva da criação do ser humano em Eclesiástico é, em essência, a mesma de Gênesis.

A Sabedoria de Salomão, livro escrito provavelmente perto do fim do primeiro século a.C., diz que a "imagem" não está sujeita à corrupção, preparando assim o caminho para o conceito posterior que liga a "imagem" à "queda". "Deus criou o homem para a incorruptibilidade e o fez imagem de sua própria eternidade".³⁴ "Incorruptibilidade" é a vida elevada do espírito para a qual o ser humano foi feito. É recompensa e resultado da obediência à sabedoria, em contraste com a vida dos maus.

O material de Qumran diz que o ser humano foi formado do pó ou do barro. Um senso de vergonha e impureza é expresso com freqüência nas passagens da criação, mas não encontramos referências à "imagem de Deus" no material de Qumran.³⁵

A idéia de que o ser humano foi feito à imagem de Deus é encontrada também no Novo Testamento: "Por ser ele imagem e glória de Deus" (ICo 11.7).³⁶

Tiago 3.9, 10b diz que, com a mesma língua, "bendizemos ao Senhor e Pai [e] amaldiçoamos os homens, feitos à semelhança de Deus. [...] Não é conveniente que estas coisas sejam assim". A implicação é que todas as pessoas são "semelhantes" a Deus e têm uma dignidade especial. Ninguém deve amaldiçoar outra pessoa, porque todos foram feitos "à semelhança de Deus". Jesus nunca usou a expressão "imagem de Deus".³⁷

³⁴ Sabedoria de Salomão 2.23, BJ, nota.

³⁵ Ringgren, *The Faith of Qumran*, 96-97; veja uma excelente visão geral da antropologia no material de Qumran em Brownlee, "Anthropology and Soteriology in the Dead Sea Scrolls", 210-240.

³⁶ Veja um estudo da aparente implicação de Paulo de que somente o homem e não a mulher é "a imagem e glória de Deus" em Cook, "The Old Testament Concept of the Image of God", 92; McCasland, "The Image of God According to Paul", 85-86; Karl Barth, *Church Dogmatics III*, 203-205.

³⁷ Smart, *The Interpretation of Scripture*, 144.

A maioria das outras referências à "imagem de Deus" no Novo Testamento refere-se a Cristo como a "imagem" (2Co 4.4; Cl 1.15; Hb 1.3) ou a cristãos que estão sendo transformados (renovados, conformados) à imagem do Filho (Rm 8.29; 1Co 15.49; 2Co 3.18; Cl 3.10). Nem o Antigo Testamento nem o Novo fazem referência à perda da "imagem de Deus" (cf. 2Co 4.4; Cl 1.15; Hb 1.3). Paulo disse que as pessoas estão sendo "transformadas" ou "renovadas" nessa imagem ou semelhança da glória de Deus (2Co 3.18; Cl 3.10). Alguns pais da igreja entenderam que esses versículos implicam a perda da imagem na queda, mas Paulo estava falando de santificação e não de salvação. A Bíblia em nenhum lugar relaciona explicitamente a queda com a perda da imagem de Deus.³⁸

Devemos tomar muito cuidado para não tomar a *imago Dei* como base para desenvolver uma doutrina dogmática da condição inicial do ser humano, porque o Antigo Testamento não faz isso. Por volta de 150 d.C., Ireneu separou pela primeira vez as várias partes da natureza humana com base em *tselem* ("imagem") e *demut* ("semelhança"). Para Ireneu, "imagem" refere-se à liberdade e racionalidade da natureza humana, inalienáveis e universais. Nunca foi nem pode ser perdida.³⁹

Para Ireneu, "semelhança" refere-se à autodeterminação do ser humano, resultado de o Espírito de Deus habitar na natureza humana. Para ele, essa parte foi perdida na queda e só pode ser restaurada pela obra redentora de Cristo e pelo recebimento do Espírito Santo. Ireneu dividiu o ser humano em corpo, alma e espírito. Uma pessoa não regenerada consiste apenas em corpo e alma, porém pela regeneração ela pode se tornar corpo, alma e espírito. Ireneu traçou o caminho que a igreja haveria de seguir por quase 1500 anos. Basicamente, sua solução ainda representa a posição da Igreja Católica.

De certa maneira, Ireneu transferiu a questão da "imagem de Deus" da doutrina da criação para a da redenção. Contudo, não está claro o que, para Ireneu, fazia parte da perda da "semelhança" na Queda. Ele imaginava o primeiro ser humano como uma "grande criança" e não como um homem quase perfeito, como Agostinho e os reformadores.⁴⁰

O conceito duplo da natureza humana predominou na igreja até a época de Martinho Lutero. Sua sensibilidade diante do texto e da exegese da Bíblia fizeram-no ver o paralelismo hebraico entre *tselem*, "imagem", e *demut*, "semelhança". Ele concluiu que o ser humano é um unitário, não tripartite. O que acontece a uma parte do ser acontece a todas elas. Por isso, se Ireneu e a tradição da igreja estavam certos em afirmar que uma parte do ser humano foi afetada pela queda, a conclusão

³⁸ *Ibid.*, 135, 148.

³⁹ Clements, "Claus Westermann: On Creation in Genesis", 24; Smart, *The Interpretation of Scripture*, 149; Brunner, *Man in Revolt*, 93.

⁴⁰ Cf. Brunner, *Man in Revolt*, 505.

correta é que todo o ser humano foi afetado. Todavia, Lutero e Calvino ainda podiam dizer que um "resquício" da "imagem" permanecia. Ela fora "danificada, mas não destruída, desfigurada, mas não apagada".⁴¹

Karl Barth adotou a posição extrema de dizer que a ligação entre Deus e o ser humano fora completamente rompida na queda. Brunner o cita, dizendo: "O fato de o ser humano ser humano e não um gato é totalmente irrelevante".⁴² Apesar de a afirmação de Barth ser extremada, ela não deve ser entendida em sentido niilista. Leslie Weatherhead cita duas perspectivas niilistas da humanidade: "O ser humano é uma forma inferior de vida celular a caminho do monte de lixo" e: "O ser humano está conduzindo uma luta perdida contra uma imensa indiferença".⁴³

Recentemente teólogos do Antigo Testamento têm comentado pouco sobre a "imagem de Deus". Claus Westermann disse: "O ser humano deve manter uma correlação com Deus para que algo possa acontecer entre ele e Deus, de modo que Deus possa lhe falar e ele possa responder".⁴⁴ Zimmerli resumiu sua pesquisa sobre a "imagem de Deus", dizendo: "Todas essas especulações teológicas sobre o homem ser apenas parcialmente à semelhança de Deus até agora mostraram não ter fundamento".⁴⁵

Os homens são semelhantes a Deus. O ser humano é o único elemento da criação de Deus semelhante a ele. De maneira alguma somos divinos. Não há nenhuma centelha do divino em nossa natureza, mas somos "semelhantes" a ele. Nós o representamos. Exercemos parcialmente seu poder sobre a terra. Somos responsáveis perante ele pelo modo como agimos diante dele e diante uns dos outros.

29. O ser humano: um ser social

A. O ser humano foi criado como um ser social

De acordo com um dos relatos da criação, o homem e a mulher foram criados ao mesmo tempo (Gn 1.27), indicando a natureza social do ser humano. A criação fez do ser humano um ser social. O homem (Adão), ou a raça humana, consiste em homem e mulher. O plural "lhes", referindo-se a homem e mulher, é

⁴¹ Creager, "The Divine Image", 117.

⁴² Brunner, *Man in Revolt*, 95.

⁴³ *The Significance of Silence*, 114.

⁴⁴ *Elements of Old Testament Theology*, 97 (no Brasil, *Teologia do AT*, pela Paulinas).

⁴⁵ *Outline of Old Testament Theology*, 36; veja também Thomas Finger, "Humanity", p. 674-675.

contrastado intencionalmente com o singular "lhe" e nos previne de pressupormos a criação de um ser humano original andrógino. "Pela vontade de Deus, o ser humano não foi criado só, mas designado para o outro sexo. A idéia de ser humano, segundo P, encontra seu sentido pleno não apenas no homem mas em homem e mulher".⁴⁶ O outro relato da criação humana (Gn 2.4b-25) indica que o homem foi criado primeiro (Gn 2.7) e colocado no jardim para trabalhar (Gn 2.15), mas estava só no meio da criação. Os animais não podiam satisfazer sua necessidade de realização e companheirismo. Por isso Javé disse: "Não é bom que o homem ('adam) viva sozinho. Vou fazer para ele alguém que o ajude como se fosse a sua outra metade" (Gn 2.18, BLH). A expressão '*ēzer kēnegēdō* é difícil de traduzir e de entender. '*ēzer* via de regra é traduzido por "auxiliadora", tendo, para algumas pessoas, o sentido de "ajudante, subordinada, inferior".

A idéia de que a Bíblia contém evidências de que a mulher é inferior ao homem tem uma história longa. John Skinner disse: "A serpente mostra como é sutil ao propor a primeira tentação ao temperamento mais volúvel de uma mulher".⁴⁷ Jean Higgins referiu-se a um fragmento dos escritos de Ireneu (135-202) como um exemplo antigo dessa interpretação. Uma parte do fragmento pergunta:

Por que a serpente não atacou o homem, mas a mulher? Você diz que ela se dirigiu a esta porque era a mais fraca dos dois. O oposto é verdade. Na transgressão do mandamento, ela mostrou ser a mais forte, realmente "auxiliadora" (*boethos*) do homem.⁴⁸

Victor Hamilton observou que o substantivo '*ēzer* ("auxiliadora" para o homem) é masculino, aplicado aqui à mulher. "Qualquer proposta de que essa palavra denota alguém que ocupa apenas uma posição ligada ou subordinada a outro mais importante é refutada pelo fato de que essa mesma palavra, na maioria das passagens em que é usada, descreve a relação entre Javé e Israel".⁴⁹

Christoph Barth disse que a referência a "auxílio" em '*Ázer* é a "em sua presença": estar ao alcance, aliviar a solidão, significando companheirismo e parceria verdadeira e infalível. Parceria inclui serviço, "porém não no sentido de inferioridade e sujeição".⁵⁰ Brueggemann observou a "forte secularização" do ser humano aqui. "Deus não pretende ser o auxiliar *do ser humano*".⁵¹ Bergmann disse:

⁴⁶ Von Rad, *Genesis*, 58.

⁴⁷ *Genesis*, 73.

⁴⁸ "Anastasius Sinaita", 254.

⁴⁹ "Genesis 1-17", *NICOT*, 175-176. Quanto à palavra aplicada a Deus como seu sujeito veja Êx 18.4; Dt 33.7, 26, 29; Sl 33.20; 115.9-11; 121.2; 124.8; 146.5.

⁵⁰ *God With Us*, 24.

⁵¹ *Genesis, Interpretation Commentary*, 47.

"Determinante para o sentido do verbo e do substantivo é o aspecto da ação comum ou de atuação conjunta do sujeito e do objeto, quando a força de um deles não é suficiente (Js 10.4, 5)".⁵²

O segundo termo é um substantivo, *negdô*, que significa "distinto" ou "em frente de", "que corresponde a" —isto é, "igual e adequado a si mesmo".⁵³ Tribble disse que a expressão significa "identidade, mutualidade e igualdade". "De acordo com Javé Deus, o que a criatura na terra precisa é um companheiro, alguém que não lhe seja nem subordinado nem superior; alguém que alivie o isolamento por meio da identificação".⁵⁴

R. David Freedman recentemente questionou a tradução tradicional da expressão hebraica *‘ezer kēnegdô*, "uma auxiliadora que lhe fosse idônea". Como a primeira letra da raiz *‘zr* tinha originariamente duas pronúncias, a mesma raiz podia ter dos sentidos. Em acádico, a raiz geralmente significava "ser forte". Com base nisso, Freedman traduziu a palavra hebraica como *gzz* (não *‘zr*), "uma força igual ao homem". Deus decidiu fazer uma força igual à dele, "alguém cuja força era igual ao do homem. A mulher não foi criada para ser meramente a ajudadora do homem. Antes, ela devia ser sua parceira".⁵⁵ Isoladamente, o argumento de Freedman não tem muito peso.

Walther Eichrodt expressou muito bem a perspectiva do Antigo Testamento da relação entre os sexos. "Como homem e mulher surgem ao mesmo tempo da mão do criador, e são criados do mesmo modo à imagem de Deus, a diferença entre os sexos não tem mais relevância para a sua posição diante de Deus. [...] O versículo (Gn 1.27) acaba com qualquer justificativa para manter a metade feminina da raça em segundo lugar como inferior ou de qualquer outra forma mais próxima dos animais. O relacionamento entre homem e mulher é colocado na mesma base da relação entre o ser humano e Deus; seu encontro como pessoas leva um a viver para o outro em cooperação responsável que extrai sua força do encontro que eles têm com Deus".⁵⁶

⁵² THAT II, 257.

⁵³ BDB, 616, 1125.

⁵⁴ *God and the Rethoric of Sexuality*, 90.

⁵⁵ "Woman, a Power Equal to Man", p. 56.

⁵⁶ *Theology of the Old Testament II*, 126-127.

B. Casamento e família

Não fazia parte do plano de Javé que a raça humana continuasse composta apenas de um homem e uma mulher. Javé abençoou o ser humano com o poder da reprodução. O primeiro mandamento de Deus para o homem e para a mulher foi: "Sejam frutíferos, multipliquem-se e encham a terra" (Gn 1.28). Seu plano era que o homem e a mulher, com seus filhos, vivessem em família.

Não era intenção de Javé que o ser humano vivesse sozinho. O casamento era a norma para as pessoas no Antigo Testamento (Pv 5.15-20). Até sacerdotes, nazireus e recabitas casavam e tinham famílias (Lv 21.13; Jz 13.3-5; Jr 35.6-10). Apenas Jeremias recebeu a ordem de não se casar (Jr 16.1, 2). Zimmerli disse que "a idéia de que o celibato, a abstinência do casamento, podia ser algo mais elevado espiritualmente, que aproximasse o ser humano de Deus, é totalmente estranha ao Antigo Testamento".⁵⁷

O casamento não era automático nem decidido sem planejamento. Era algo que exigia o "sim" de aprovação do homem ou de seus pais.⁵⁸ Sansão foi até Timna e viu uma das filhas dos filisteus. Voltou para casa e pediu a seu pai e sua mãe que a conseguissem como esposa para ele. Porém seus pais lhe disseram: "Por que é que você foi procurar mulher no meio dos filisteus, aquela gente que não pratica a circuncisão? Será que você não podia achar mulher no meio dos nossos parentes ou entre o nosso povo?" (Jz 14.3, BLH). Seu pai e sua mãe não sabiam que aquele relacionamento era da vontade de Deus. "Deus estava procurando uma oportunidade para atacar os filisteus" (Jz 14.4; cf. Js 11.20; 1Rs 11.14; 2Cr 22.7). Para Sansão, o propósito do casamento não era necessariamente formar família e gerar filhos, mas uma oportunidade para Deus julgar os filisteus.

A família no Antigo Testamento com frequência incluía mais que pai, mãe e seus filhos diretos. A "casa do pai" (*bayît 'āb*) podia abranger as famílias extensas dos filhos e netos, e escravos, viúvas e órfãos. Leis amplas e muito rígidas regulamentavam a conduta sexual de todos os membros da família extensa (veja Lv 18.1-30).

No casamento, esperava-se que marido e esposa gerassem filhos. Estes eram considerados "presentes de Deus" (Sl 127.3-5; 128.3). Às vezes Deus cerrava o ventre da mulher, e ela ficava estéril (note como foi aberto o ventre de Sara em Gn 17.16-19; Rebeca em Gn 25.21-26; Lia e Raquel em Gn 29.31 e 30.22-24; Ana em 1Sm 1.2, 5, 19, 20). Os filhos não eram a única recompensa do casamento. Alegria genuína, companheirismo, apoio e ajuda eram bênçãos do casamento. Lembre da exclamação feliz de Adão com a criação de Eva (Gn 2.23). Marido e

⁵⁷ *The Old Testament and the World*, 31.

⁵⁸ *Ibid.*, 31.

esposa deviam ser "unha e carne" juntos. Deviam tornar-se uma só carne e formar uma família. Zimmerli disse: "Essa formulação surpreendente, de que é o homem e não a mulher que deixa sua família de origem, e que vai totalmente contra a prática patriarcal, sublinha em termos inconfundíveis a força fundamental do amor".⁵⁹ Gênesis 29.20 diz que Jacó trabalhou sete anos por Raquel e estes lhe pareceram como poucos dias, porque a amava.

Casamento e amor tocam o lado "secular" da vida no Antigo Testamento. Não temos nenhuma descrição de uma cerimônia de casamento, mas a alegria do amor humano é apresentada claramente em Cântico dos Cânticos (1.2; 8.6-8) e Eclesiastes (9.7-9). O jovem que casasse e fosse convocado para a guerra podia obter um adiamento de um ano para aproveitar a vida com a esposa (Dt 24.5).

Se casamento e amor são "seculares" no Antigo Testamento, isso é no sentido de que nunca foram idealizados em nome da religião ou entendidos como parte da vida de Deus. Eram "esferas de responsabilidade diante de Deus".⁶⁰

O Antigo Testamento reage com muita força contra toda perversão da natureza dessas dádivas de Deus. A relação sexual entre pessoas do mesmo sexo e com animais é totalmente proibida por Javé (Lv 18.22, 23; 20.13). A violação do casamento de alguma outra pessoa pelo adultério é proibida no sétimo mandamento. Zimmerli diz que o Antigo Testamento é absolutamente inexorável nessa questão. "Ele pressupõe que até mesmo potências estrangeiras estão cientes de que essa é uma fronteira que ninguém pode transpor (Gn 12.10-20; 20.1-18; 26.7-11). O Antigo Testamento nunca encara com superficialidade o casamento ou o adultério, como faz o mundo de hoje".⁶¹

A posição da esposa no Antigo Testamento tem sido motivo de muito debate. Estudos mais antigos afirmavam que as esposas eram simples propriedades em sentido absoluto —bens do marido. John David Michaelis disse em 1814 que esposas eram compradas e vendidas no antigo Israel quase como escravas e empregadas.⁶² Thaddaeus Engert foi um expoente extremado da situação da esposa como bem. Disse ele que o marido comprava a esposa como uma vaca para o seu rebanho, e que ela estava completamente sujeita à vontade e ao despotismo dele —tratada como propriedade e bem.⁶³

⁵⁹ *Ibid.*, 33.

⁶⁰ *Ibid.*, 35.

⁶¹ *Ibid.*, 36.

⁶² *Commentaries on the Laws of Moses I*, 450-453.

⁶³ "Ehe und Familienrecht der Hebräer", *Studien zur Alttestamentlichen Einleitung und Geschichte 3* (Munster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1914); veja Christopher J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 184.

Em anos recentes, opiniões como essa sobre a mulher no Antigo Testamento têm sido questionadas, modificadas e rejeitadas. Millar Burrows disse que *mōhar*, "preço de compra, dote" (Gn 34.12; Êx 22.16; ISm 18.25) deve ser traduzido por "presente de compensação".⁶⁴ David Mace argumentou que as mulheres eram consideradas pessoas e não propriedade no Antigo Testamento. O que o homem possuía, de acordo com Mace, era a sexualidade da sua esposa, não sua pessoa.⁶⁵ Otto J. Baab disse que a transação do *mōhar* não era uma transferência de propriedade pessoal, mas a transferência da autoridade sobre uma mulher de um homem para outro. Ela continuava sendo gente.⁶⁶

Depois de mostrar como as opiniões dos estudiosos sobre o lugar da mulher no Antigo Testamento melhoraram, C. J. H. Wright lamenta que nos últimos anos muitos estudiosos voltaram aos pontos de vista mais antigos. Ele critica severamente as opiniões de Anthony Phillips, P. A. H. De Boer, Paul K. Jewett e Leonard Swindler por causa das suas interpretações não satisfatórias.⁶⁷ Wright conclui que a esposa não era propriedade do marido, mas também não tinha uma posição legal independente.

A esposa era considerada uma extensão do próprio marido. Ela fazia parte da sua pessoa, de modo que marido e esposa constituíam uma só unidade legal. Crimes de natureza sexual contra a esposa eram consideradas ofensas à pessoa do marido, não à sua propriedade. Malaquias denuncia o divórcio como um ataque à própria vida, bem como a Deus (Ml 2.14-16). A esposa não estava incluída especificamente entre os que tinham de guardar o sábado, não porque a lei não se aplicasse a ela, mas porque ela estava automaticamente incluída com seu marido. A esposa de Acã não é mencionada na lista dos seus bens (Js 7.24), mas é bem provável que ela tenha compartilhado o destino dele.

Tudo isso pode "indicar que a posição legal da esposa era, em essência, complementar à do marido, constituindo assim uma contrapartida legal ao conceito teológico de ser uma só carne (Gn 2.24)".⁶⁸ Wright consegue defender muito bem que a família ocupava uma posição central na vida social, econômica e religiosa de Israel.⁶⁹

⁶⁴ *The Basis of Israelite Marriage*, 15.

⁶⁵ *Hebrew Marriage: a Sociological Study*, 186.

⁶⁶ "Woman", *IDB IV*, 865.

⁶⁷ *God's People in God's Land*, 189-190.

⁶⁸ *Ibid.*, 221.

⁶⁹ *Ibid.*, 1.

C. Individualismo e personalidade corporativa

As pessoas no Antigo Testamento eram seres sociais. Cada pessoa era um indivíduo mas, também, membro de uma família (casa), tribo, clã e nação. A idéia do indivíduo desenvolveu-se cedo em Israel. O Antigo Testamento sublinha a responsabilidade pessoal e o valor pessoal do ser humano. "A importância da vida pessoal é enfatizada com força em Israel, a ponto de podermos até dizer que aqui nasceu a concepção plena da personalidade".⁷⁰ Westermann igualmente destacou a ênfase singular no indivíduo no Antigo Testamento. A começar com os patriarcas, as promessas de Deus são dirigidas ao indivíduo assim como à nação. "A atividade de Deus abrange a vida pessoal do indivíduo: suas promessas alcançam as casas, os lugares de trabalho, os dias e noites de cada indivíduo".⁷¹

Ao mesmo tempo em que o Antigo Testamento enfatiza o valor e a responsabilidade do indivíduo, ele não torna o indivíduo a medida de todas as coisas. Também não deixa de destacar o lugar próprio do indivíduo na sociedade. A ênfase exagerada do mundo ocidental no indivíduo e no valor, na importância, nos direitos e na liberdade da pessoa é uma noção humanista originária da Renascença e não é bíblica. R. Ernest Wright denuncia que até as igrejas têm estado tão preocupadas com a necessidade de paz, descanso e alegria do indivíduo em meio às tempestades da vida, que acabam excluindo uma preocupação maior com a comunidade.⁷²

A lei de Israel era entendida como dádiva graciosa de Deus à nação. Apesar de comunitária, de modo algum se tratava de uma ética tribal. Era a base de uma *nova sociedade*. Nessa nova sociedade, o indivíduo não se perdia nem submergia. Os mandamentos de Deus eram dirigidos a cada indivíduo. Cada pessoa ouvia a palavra dirigida à nação como valendo para si mesma. "O ser humano não era um componente insignificante e difuso de uma massa tribal."

... Na aliança com a nação, Deus dignificou cada membro dela dirigindo-se diretamente a ele, de modo que cada um compreendeu a natureza responsável do seu relacionamento com a pessoa divina. O senhor da nação era também senhor de cada um dos seus indivíduos.⁷³

⁷⁰ Vriezen, *Old Testament Theology in Outline*, 419.

⁷¹ *Elements of Old Testament Theology*, 67.

⁷² *The Biblical Doctrine of Man in Society*, 21.

⁷³ *Ibid.*, 26.

Surgiram tensões quando a sagrada comunidade da aliança se tornou um "estado", com sua forma de governo emprestada dos vizinhos e com a tendência cada vez maior de secularização e conformação cultural. Às vezes o indivíduo era convocado a resistir ao novo sistema coletivo. "Estado e reino divino não era idênticos, e o indivíduo era chamado a tomar posição contra o primeiro. Por isso, *que* era a comunidade na qual e pela qual Deus queria que ele cumprisse a vocação para a qual fora eleito? Era o verdadeiro Israel, que não existia em forma organizada mas que Deus, por meio dos seus atos de julgamento, estava trazendo à existência".⁷⁴

Apesar de o Antigo Testamento frisar bastante o papel do indivíduo, "o individualismo puro é um fenômeno moderno".⁷⁵ O pensamento israelita refletido em boa parte do Antigo Testamento era semelhante ao dos povos considerados "primitivos", sintético em sua maior parte. Eles entendiam as coisas em termos da sua totalidade ou integralidade, e não da sua individualidade. Aubrey Johnson destacou a importância do pensamento sintético israelita: "Provavelmente não é exagero dizer que esse é o 'abre-te, Sésamo' que desvela os segredos da língua hebraica e revela as riquezas da mente israelita".⁷⁶

Essa maneira sintética ou integral de pensar é o que Wheeler Robinson chamou de "personalidade corporativa". Ele observou que, na lei inglesa, uma empresa pode agir como um indivíduo, e um indivíduo pode agir como empresa. Robinson disse que, no Antigo Testamento, o indivíduo é identificado tão de perto com seu grupo que seu pecado traz punição para toda a sua família (Js 7.24), o rei pode representar sua nação, ou quem ora na primeira pessoa nos salmos pode representar o seu grupo (cf. Sl 44.1, 4, 6, 15; 118.2-5; 144.1, 2, 9, 12-14).⁷⁷

Sigmund Mowinckel seguiu a opinião de Robinson, talvez ao extremo. Para ele, "a realidade básica da vida humana é, para o israelita, não o indivíduo mas a comunidade. O indivíduo tinha sua existência real dentro da tribo. Fora dela não era nada, um membro cortado, uma pessoa sem direitos".⁷⁸

Com certeza o Antigo Testamento via cada pessoa "envolvida" pelo grupo (ISm 25.29), mas o indivíduo não se perdia nem desaparecia no grupo a ponto de não ser pessoalmente responsável por suas ações. Na época em que Israel apareceu no cenário da história, o homem "primitivo", com a consciência de si mesmo como pessoa responsável pouco desenvolvida, tinha desaparecido quase completamente do mundo civilizado.

⁷⁴ *Ibid.*, 27.

⁷⁵ G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 31).

⁷⁶ *The Vitality of the Individual*, 7-8.

⁷⁷ Veja *Corporate Personality in Ancient Israel*, 1.

⁷⁸ *The Psalms in Israel's Worship*, 42.

J. W. Rogerson criticou a posição de H. Wheeler Robinson em *Corporate Personality in Ancient Israel*:

Para evitar mal-entendidos, preciso deixar claro que, se critico Wheeler Robinson por propor uma teoria da mentalidade hebraica baseada no que eu entendo como pressuposições antropológicas insustentáveis, também aceito que partes do Antigo Testamento parecem dar a entender o que pode ser chamado de sentido "corporativo" do personagem ou orador como indivíduo. Um exemplo bem conhecido é o do orador nos salmos, em que o orador na primeira pessoa do singular parece ser ou representar todo o povo de Israel. Argumentei em outro lugar que podemos encontrar exemplos da mesma postura na experiência moderna, e que, para compreendê-los, não carecemos de uma teoria especial da mentalidade hebraica.⁷⁹

Rogerson provavelmente estava certo quando disse que o Antigo Testamento "contém conceitos corporativos", o que não prova a teoria de uma mentalidade hebraica especial. Novamente, Wheeler Robinson pode ter defendido algumas pressuposições antropológicas insustentáveis.

D. Termos hebraicos relativos a unidades da sociedade

1) *Família*. Os termos hebraicos que traduzem as várias unidades da sociedade, como família, clã, tribo e nação, mostram-se com frequência ambíguos e se sobrepõem. A palavra *bêṭ*, "casa", pode significar "família", os ocupantes de uma casa incluindo empregados e agregados, "tribo" como a casa de José (Jz 1.22, 35) ou Israel como nação (2Sm 1.2). A palavra *mishpāḥā* vem de uma raiz que significa "derramar", aparentemente referindo-se a água, sangue e/ou sêmen. Não é um termo político e identifica um relacionamento —um clã ou uma família extensa. Refere-se a uma unidade não definida com clareza, maior que "casa" porém menor que "tribo".⁸⁰

Outra palavra, *'eleph*, eventualmente é traduzida por "clã" (Nm 10.36; Jz 6.15; 1Sm 10.19; 23.23) e provavelmente é um termo militar que significa "mil". Um clã (*mishpāḥā*) compunha-se de mais ou menos 20 famílias, e cada família fornecia mais ou menos 50 homens para cada unidade militar *'eleph*, perfazendo um milhar.⁸¹

⁷⁹ *Anthropology and the Old Testament*, 56-57.

⁸⁰ Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 257 (no Brasil, *As Tribos de Jaweh*, pela Paulinas); C. J. H. Wright, *God's People in God's Land*, 48-55.

⁸¹ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 215.

2) *Tribo*. Duas palavras hebraicas principais são traduzidas por "tribo": *shebet* e *mātteh*. Ambas denotam o bastão do comandante ou o cetro real e podem referir-se a "todos os que obedeciam ao mesmo chefe".⁸²

A sociedade hebraica parece ter-se constituído de uma pirâmide de unidades sociais composta de família, clã e tribo. Em duas passagens o Antigo Testamento fala dessas várias unidades ou classes da sociedade israelita (Js 7.14-18; 1Sm 10.20, 21). Na primeira, foram lançadas sortes por tribos, famílias ou clãs, e casas de Israel, para determinar qual pessoa era culpada por transgredir a proibição de apossar-se de bens na batalha de Jericó. Na segunda, lançaram-se sortes por tribos e famílias ou clãs para determinar quem seria o primeiro rei de Israel.

Pode parecer que esses diversos termos relativos às diferentes unidades sociais em Israel eram usados com clareza e precisão, mas o estudo cuidadoso mostra outra situação. Às vezes o mesmo grupo é designado por termos diferentes. Os próprios termos nenhuma vez são definidos no Antigo Testamento, e o contexto via de regra nada tem a dizer sobre o número, composição ou função da unidade indicada.⁸³

Muitos leitores modernos interpretam esses termos com base em seu conhecimento de famílias, clãs (da Escócia ou de West Virginia) ou tribos (indígenas ou pagãos) contemporâneas. O tema do encontro de primavera da Associação Etnológica Americana em 1967 foi "O problema da tribo". Os participantes se esforçaram ao máximo para destacar a ambigüidade da palavra "tribo" na antropologia. Contudo, um escritor observou: "Se eu tivesse de escolher uma palavra no vocabulário da antropologia como caso isolado mais destacado de incerteza de sentido, eu passaria de 'tribo' para 'raça'".⁸⁴ O simpósio americano sobre "tribo" tentou estabelecer critérios para definir "tribo" em termos de localização geográfica, laços de sangue e/ou idioma comum, mas não conseguiu chegar a nenhuma conclusão sólida.

3) *Estado*. Será que Israel tinha organizações sociais, políticas ou religiosas mais abrangentes que as tribos? Novamente, vários termos hebraicos eram usados para referir-se a grupos que transcendiam as tribos. Temos *'am* ("povo"), *gôy* ("nação"), *qāhal* e *'eda* ("congregação" ou "assembléia") e *māmlākā* ("reino"). A palavra *'am*, "povo", é primordialmente um termo social e cultural (Nm 23.9). Ele é usado 1 800 vezes no Antigo Testamento, enquanto *gôy*, "nação", ocorre 550 vezes. Muito raramente *'am* e *gôy* são usados em paralelo com *māmlākā*, "reino" (Êx 19.6;

⁸² De Vaux, *Ancient Israel*, 8.

⁸³ Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 238.

⁸⁴ Citado por Rogerson, *Anthropology and the Old Testament*, 86.

IRs 18.10; 2Cr 32.15; Jr 18.7, 9; Dn 8.22). A idéia de "reino" sublinha o aspecto político de *gôy*, "nação". No Antigo Testamento, esses dois termos são os que mais se aproximam da nossa palavra "estado" no sentido político.⁸⁵

O Antigo Testamento não tem uma palavra traduzível por "estado".⁸⁶ A palavra *gôy* pode significar "nação" em sentido político, e a palavra *māmlākā* pode referir-se a um reino político mas também ao reino de Javé (1Cr 29.11). Quando Israel se tornou um estado? Gottwald disse que Israel se tornou um estado pleno apenas sob Davi.⁸⁷ De Vaux disse que pode nunca ter havido "qualquer idéia israelita de estado".⁸⁸

Será que Israel era um "estado" durante o período dos juízes? Martin Noth, apoiando-se na obra dos seus antecessores Edward Meyer (1881), Georg Beer (1902) e Albrecht Alt (1929), disse que Israel se tornou uma federação de tribos, formando o que ele chamou de "anficionia", nos dias dos juizes. Noth argumentou que, quando Saul se tornou o primeiro rei de Israel, já existia uma instituição que unia em aliança as doze tribos na adoração de Javé num santuário central, originariamente localizado em Siquém.

A idéia de Noth de uma anficionia no antigo Israel foi amplamente aceita pela maioria dos estudiosos do Antigo Testamento, Von Rad, G. E. Wright, John Bright e por uma multidão de outros menos conhecidos. A teoria dominou esse aspecto do estudo do Antigo Testamento durante uns 30 anos. Todavia, já não muito tempo depois da publicação da tese de Noth surgiram objeções. De Geus disse que Emil Auerback "contestou vigorosamente as teorias de Noth e as rejeitou" em 1932.⁸⁹

A primeira crítica séria da hipótese da anficionia de Noth veio de Georg Fohrer⁹⁰. Ele disse que a hipótese de Noth era uma coleção de hipóteses não comprovadas. O número das tribos (doze?) e a existência de um santuário central não podem ser comprovados no período dos juizes. A função da arca da aliança é totalmente incerta (objeto de guerra ou culto?). A analogia com a anficionia greco-italiana é altamente duvidosa, e o fato de que no hebraico veterotestamentário não há um nome que traduza essa instituição proposta é muito estranho.⁹¹

⁸⁵ Veja um estudo detalhado desses termos em Gottwald, *The Tribes of Yahweh*, 241-243; Speiser, *Oriental and Biblical Studies*, 160-170; G. W. Anderson, "Israel: Amphictyony", 135-151.

⁸⁶ Clements, *Old Testament Theology*, 80.

⁸⁷ *The Tribes of Yahweh*, 297.

⁸⁸ *Ancient Israel*, 98.

⁸⁹ *The Tribes of Israel*, 28, n. 129, 55.

⁹⁰ "Altes Testament — 'Amphiktyonie' und 'Bund'", 801-806, 893-904.

⁹¹ De Geus, *The Tribes of Israel*, 62.

Em 1970, G. W. Anderson manifestou respeito pelo "estudo criativo" de Noth, mas concluiu que o uso do termo técnico "anficionia, tirado de contextos bem diferentes daqueles do antigo Israel para referir-se a Israel, faz mais perguntar do que responder".⁹² Anderson viu certa unidade entre as doze tribos de Israel durante a época dos juizes mas pouca evidência dos traços característicos de uma anficionia. Ele explicou a unidade de Israel durante o tempo dos juizes como consequência da aliança no Sinai entre Javé e as tribos israelitas.⁹³

A hipótese de Martin Noth de uma anficionia israelita tem sido atacada e despedaçada por críticas constantes. Volumes inteiros foram escritos para revê-la e avaliá-la. Muitos estudiosos concordam quanto à fraqueza das teorias de Noth, mas poucos concordam quanto à natureza das estruturas sociais, políticas e religiosas de Israel durante o período dos juizes. John Bright, que apoiou a hipótese de Noth em termos gerais, disse que, "apesar de admitir que a reconstrução de Noth é hipotética e sujeita a críticas e correções em vários pontos, parece-me que supor uma associação sacra de algum tipo é o que melhor explica as evidências e proporciona a única explicação satisfatória do fenômeno de Israel nos seus primórdios na Bíblia".⁹⁴

"Estado" não é o melhor termo para descrever Israel na época dos juizes se nossos critérios são os da política moderna. Um estado assim só se tornou realidade sob Davi.⁹⁵ Deuteronômio 26.5 diz que Israel se tornou uma nação (*gôy*) grande, forte e populosa no Egito. Mas a estrutura de Israel durante os vários períodos do Antigo Testamento é instável. Uma vez que Israel é às vezes descrito como povo e outras vezes como reino e/ou nação, somente o contexto pode dar um sentido definido.

4) *Reino e monarquia*. Israel se tornou um estado durante o reinado de Saul, Davi e Salomão. Foi um dos últimos povos no mundo antigo a ter um rei. O Egito teve um rei durante toda a sua história registrada, que começa por volta de 3100 a.C. Este era considerado divino.

O faraó não era mortal, mas um deus. Esse era o conceito fundamental da monarquia egípcia: que o faraó era divino em essência, um deus encarnado. Essa posição pode remontar a épocas segundo os textos e símbolos nos permitem. É errado falar da divinização do faraó. Sua divindade não foi proclamada em dado momento, de modo comparável à

⁹² "Israel: Amphictyony", 148.

⁹³ *Ibid.*, 149.

⁹⁴ *Covenant and Promise*, 33.

⁹⁵ Clements, *Old Testament Theology*, 84.

consagração do imperador falecido pelo senado romano. Sua coroação não era uma apoteose, mas uma epifania.⁹⁶

Na Mesopotâmia os reis podem ser datados até 2600 a.C. Eles não eram divinos, mas grandes homens, membros da comunidade.⁹⁷ Mas, apesar de não serem divinos, eles representavam seu deus nas festas de ano novo e em outros eventos de culto.

Israel provavelmente conhecia a instituição da monarquia entre seus vizinhos mas resistiu a ela intencionalmente. Os israelitas viveram por pelo menos dois séculos sem ter um rei. Eles hesitaram em instituir uma monarquia, "e essa hesitação pode muito bem ter sido consequência de, nas regiões da Síria e da Palestina, haver a ligação das instituições políticas da monarquia exatamente com a função cultural de um rei visto como divino, algo inaceitável para Israel".⁹⁸

A monarquia veio tarde para Israel, e não sem protestos e objeções. Zimmerli disse que qualquer pessoa que lê os relatos da origem da monarquia em 1Samuel 8-12 "encontrará dois veredictos diferentes sobre essa instituição". Num deles, Samuel lamenta o desejo do povo de ter um rei, e Javé assevera que o povo não rejeitou Samuel, mas Deus (ISm 8.7). A outra perspectiva é que o novo rei libertará da mão dos filisteus o povo do Senhor (ISm 9.16). Por isso, a monarquia não foi o resultado de desdobramentos naturais dentro da tradição do javismo, mas uma resposta ao desafio do mundo circundante. "Em algumas maneiras, a monarquia representa uma adaptação a este mundo; em outras, uma distinção dele."⁹⁹

O surgimento da monarquia em Israel acontece com o rei mediando a salvação de Javé. O rei era diferente do juiz. A monarquia, "como instituição, era internacional e inter-religiosa".¹⁰⁰ Sua própria estrutura religiosa tinha de entrar em conflito com o conceito que Israel tinha do rei. A função de salvador ficava em segundo plano em tempos de paz, e o rei se tornava uma instituição estática cuja função principal era a de mediador de paz e justiça. A natureza estática da monarquia em Israel está fundamentada na aliança de Javé com Davi (2Sm 7). O perigo surgiu quando o rei começou a abandonar seu papel como mediador de bênçãos e deixou-se ser influenciado pela idéia de monarquia das nações vizinhas.

⁹⁶ Frankfort, *Kingship and the Gods*, 5.

⁹⁷ *Ibid.*, 6.

⁹⁸ Noth, "God, King and Nation", 162.

⁹⁹ Zimmerli, *The Old Testament and the World*, 86.

¹⁰⁰ Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 76.

A monarquia israelita nunca sucumbiu ao perigo de ser "divina", apesar de o rei ter obrigações sociais e litúrgicas em Israel. Pelas atividades do rei e pelos rituais que ele dirigia, elementos estranhos se imiscuíam com freqüência no culto a Javé. É possível que Davi tenha mantido algumas práticas culturais cananéias depois de conquistar Jerusalém. A monarquia em Israel foi objeto de críticas, primordialmente dos profetas, do começo até o fim (Is 28.1-4; Jr 22; Ez 22; Os 8.4). Os livros de Reis contam a história da monarquia como uma história de fracassos, basicamente porque os reis e a nação não cumpriram a aliança com Javé.

Muitos salmos colocam o papel dos reis sob uma perspectiva bem mais positiva (Sl 2.6, 7; 18.50; 21.1, 2; 72; 89). A monarquia não era totalmente ruim. As críticas não devem fechar nossos olhos para as coisas boas que a monarquia realizou. Até os profetas lhe deram um lugar importante em seu quadro ideal do futuro (Is 9.6, 7). O Antigo Testamento, contudo, não identificou a vida nacional de Israel com o "reino de Deus". Clements disse que a convicção de que Israel tinha um papel especial como "o povo de Deus" alcançou um nível mais profundo do que o simples nacionalismo:

Não se considerava a existência como nação como único critério pelo qual o papel de Israel devia ser entendido. As implicações disso para judaísmo e cristianismo foram imensas, capacitando ambos a ter um senso vital de continuidade em relação à comunidade do Antigo Testamento. Ao mesmo tempo, nunca é demais falar das conseqüências importantes que isso teve para a maneira de entender a Deus, pois garantiu que Javé fosse considerado muito mais do que simplesmente um deus nacional. Assim como o "povo" de Israel é constantemente pressionado a tornar-se algo mais que uma nação, o Deus de Israel jamais foi um Deus cuja popularidade pudesse aumentar ou diminuir com a sorte de Israel como nação. Se esse fosse o caso, todo respeito por ele teria desaparecido há muito tempo, soterrado pelas catástrofes que acometeram o povo israelita-judeu.¹⁰¹

¹⁰¹ *Old Testament Theology*, 87.

30. O ser humano é um ser unitário

A. Seres integrais ou unitários

O Antigo Testamento considera o ser humano especial na ordem criada. Ele é uma criatura, mas diferente de todas as outras. Como os outros animais, ele é um ser vivo que depende do seu ambiente, mas é mais do que uma pulga (2Sm 24.14).¹⁰² Deus o fez apenas um pouco inferior aos anjos (heb. *'ēlōhīm*, Sl 8.5).

Os estudiosos com frequência contrastam a perspectiva hebraica com a perspectiva grega que entende a natureza humana como uma dicotomia (corpo/alma, espírito/carne) ou tricotomia (corpo/alma/espírito), com as várias partes opostas uma à outra. A perspectiva grega na verdade é de Platão, de que o ser humano é composto de duas partes: a razão, que é a parte imortal, e a sensualidade, que é mortal. A vontade, energia ou coragem é a combinação das duas partes e constitui a alma. Entre as duas está o lado ativo da natureza humana, que Platão chama "espírito". O espírito, em si mesmo, não é mau, como os sentidos e apetites. Entretanto, o espírito como tal *não é* inteligente e está sujeito à paixão cega. Ele se encontra em um nível inferior ao da razão, apesar de estar a serviço da mente para ajudar a domar os desejos da natureza inferior.

A. K. Rogers disse que "essas três faculdades (razão, sensualidade e espírito) são distintas, num sentido bem real: se a natureza humana fosse uma só e indivisível, seria impossível explicar como pode ser que às vezes a razão tem de lutar com todas as suas forças contra os desejos sensuais. Por outro lado, essas partes não estão separadas e desconexas. Nossas faculdades inferiores devem estar sujeitas às mais elevadas e a serviço delas; o corpo existe para a alma".¹⁰³

A perspectiva de Aristóteles era diferente da de Platão. Ele ensinava que a alma era o princípio vital do corpo e que nem um nem outro podiam existir sem o outro. O corpo só existe e vive para a alma, e a alma é real apenas à medida que anima algo. De acordo com Aristóteles, "é tão impossível sentir, desejar, querer sem os órgãos do corpo como é andar sem pés ou fazer uma estátua do nada".¹⁰⁴ Aristóteles dizia que a alma é para o corpo o que cortar é para o machado. Assim como é impossível cortar sem um machado, a função constitutiva da alma é inseparável do corpo. Dessa forma, a perspectiva "grega" do ser humano que separa e opõe os vários aspectos da natureza humana na verdade é a de Platão. A

¹⁰² Veja o estudo de Karl Barth das diferenças entre o ser humano e os animais em *Church Dogmatics III*, 185-188.

¹⁰³ *A Student's Handbook of Philosophy*, 82-83.

¹⁰⁴ Weber e Perry, *A History of Philosophy*, 96, nota 1.

perspectiva do Antigo Testamento é radicalmente distinta. Aristóteles, em certo sentido, previu o conceito moderno de unidade do ser humano.

Talvez tenhamos exagerado a diferença entre o pensamento hebraico e o grego. James Barr concluiu que a origem do contraste hebraico-grego é moderna. Ele não a descobriu nos pais da igreja nem nos reformadores. Tanto Lutero como Calvino foram platonistas em certos aspectos.¹⁰⁵ Barr disse: "A impossibilidade de separar o corpo da alma, que no século XX se tornou um conceito 'hebraico', no século XVI era aristotélico, e obviamente foi explicitamente negado por Calvino (*Institutas* i. 5.5), que declara com muita ênfase que a alma é de substância imortal (i. 15.6)".¹⁰⁶

É preciso ter muito cuidado ao traduzir e interpretar cada termo hebraico que se refere a algum aspecto da natureza humana. H. W. Wolff advertiu que, quando os substantivos mais freqüentes são traduzidos geralmente por "coração", "alma", "carne" e "espírito", podem ocorrer mal-entendidos com conseqüências desastrosas. Essas traduções remontam à Septuaginta e podem levar ao caminho errado da antropologia de dicotomia ou tricotomia, em que corpo, alma e espírito estão opostos uns aos outros.¹⁰⁷

A natureza humana tem dois lados: o interior, psíquico, emocional, volitivo e espiritual; e o exterior, físico, material. O Antigo Testamento não diferencia com clareza entre esses dois aspectos do ser humano. Termos que via de regra descrevem o lado físico de uma pessoa também têm qualidades psíquicas e espirituais. Por exemplo, a palavra "carne" não se refere apenas à parte física ou muscular do corpo humano (Ez 37.6, 8), mas pode indicar todo o corpo de uma pessoa (Nm 8.7), bem como a parte que "canta de alegria para o Deus vivo" (Sl 84.2). A carne pode "esperar" ou "confiar" (Sl 16.9); ela pode "anelar" por Deus (Sl 63.1) e "tremor" de medo do Senhor (Sl 119.120).

Conceitos como coração, alma, carne e espírito podem com freqüência alternar-se. Às vezes eles podem ser usados para referir-se à pessoa toda, quase como pronomes pessoais:

A minha alma suspira e desfalece
pelos átrios do SENHOR;
o meu coração e a minha carne exultam
pelo Deus vivo!
(Sl 84.2).

¹⁰⁵ Barr, *Old and New in Interpretation*, 41-42.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 43.

¹⁰⁷ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 7.

Ó Deus, tu és o meu Deus forte; [...]
 a minha alma tem sede de ti;
 meu corpo te almeja,
 como terra árida, exausta,
 sem água
 (SI 63.1).

Wolff chamou essa alternância de termos para os diferentes aspectos da natureza humana (coração, alma, carne) "raciocínio estereométrico". Isso é uma referência ao uso de várias palavras com sentido correlato no paralelismo ou em justaposição uma com a outra.¹⁰⁸ O Antigo Testamento não apenas usa alternadamente os vários termos relativos aos aspectos da natureza humana; ele também pode usar cada termo para referir-se à pessoa toda ou à função de uma parte. Desse modo, "pés formosos" pode não ser uma descrição da sua forma graciosa, mas do seu movimento ágil (Is 52.7; Na 1.15). Esse uso do nome de uma das partes do corpo para referir-se à função do corpo todo é às vezes chamado de raciocínio "sintético".¹⁰⁹

Raciocínio estereométrico, sintético e "corporativo" indicam que a perspectiva hebraica do ser humano é "integral" ou "unitária", ou seja, que o ser humano é composto de muitos aspectos e partes, mas esses não são muito diferenciados. Cada parte pode representar o todo e/ou a função das outras partes. A natureza humana é uma unidade, não uma diversidade. Oposição ou antítese não caracteriza as várias partes.

B. Palavras hebraicas relativas a pessoas

Cinco palavras hebraicas principais geralmente são traduzidas por "homem" no Antigo Testamento: *'adam*, "Adão", "ser humano", "humanidade", "raça humana" aparece 562 vezes, sempre na forma singular mas na maioria das vezes com sentido coletivo. O termo provavelmente vem de uma raiz que significa "escuro" ou "vermelho".

'ish, "homem", "marido", ocorre 2 160 vezes, geralmente referindo-se ao marido em oposição à esposa ou ao masculino em relação ao feminino. Aplica-se aos animais machos em oposição às fêmeas (Gn 7.2). Sua etimologia é incerta.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Anthropology of the Old Testament*, 8.

¹⁰⁹ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 8.

¹¹⁰ Veja Bratsiotis, *'Ish*, 222; Porteous, "Man", 243.

'*ēnôsh* "ser humano", ocorre 42 vezes e provavelmente vem de uma raiz que significa "ser fraco" ou "mortal". O termo aparece com mais freqüência em Jó (18 vezes; veja 7.1; 15.14; 25.4) e em Salmos (13 vezes; por exemplo 103.15). '*ēnôsh* muitas vezes está em paralelo com '*adam*, como nas passagens que levantam a pergunta: "Que é o homem?" (Jó 7.17; Sl 8.4; 144.3).¹¹¹

geber, "homem", "homem forte", "valente", ocorre 65 vezes e transmite a idéia de poder, força ou excelência. Salmos e Jó usam o termo com freqüência no sentido de uma pessoa que confia em Deus e o teme, e faz o que ele exige (veja Jó 3.23; 4.17; 10.5; 14.10, 15; 16.21; 22.22; 33.17, 29; 34.7, 9, 34, 35; 38.3; 40.7; Sl 34.9; 37.23; 55.8, 9; Jr 17.7).¹¹²

mat, "homens", aparece apenas no plural. Às vezes o termo se refere a pessoas do sexo masculino em geral (Dt 2.34; 3.6; Jz 20.48). Eventualmente, *matim* é usado para indicar "poucos homens" (Gn 34.30; Dt 4.27; 26.5; 28.62; 33.6; 1Cr 16.19; Sl 105.12; Jr 44.28).

C. Termos hebraicos relativos a quatro aspectos básicos da natureza humana

Além dessas cinco palavras hebraicas relativas ao "ser humano" no Antigo Testamento, principalmente quatro palavras hebraicas descrevem os aspectos primordiais da natureza humana: *bāsār* ou *se'er* ("carne"), *rûah* ("espírito"), *nepeš* ("alma") e *lēb* ("coração"). O Antigo Testamento nenhuma vez explica esses aspectos da natureza humana de modo sistemático. Cada termo tem mais de um sentido, às vezes físico, outras vezes psíquico. Um termo referente a uma parte da pessoa pode ser usado para a pessoa na totalidade do seu ser individual.

bāsār ou *se'er* referem-se à parte visível, externa, física e material da natureza humana. Essas duas palavras hebraicas traduzíveis por "carne" têm muito pouca diferença em seu sentido. *bāsār* ocorre 273 vezes, enquanto *se'er* é encontrado apenas 17 vezes. Os dois termos se referem primordialmente às partes musculares das pessoas e dos animais. Nenhum dos dois refere-se a Deus no Antigo Testamento. Na verdade, uma passagem afirma explicitamente que Deus não é carne (Is 31.3). A carne liga o ser humano ao mundo animal, não ao divino. A carne, no Antigo Testamento, é fraca (2Cr 32.8; Sl 56.4; Jr 17.5, 7), mas não a base do pecado. Com freqüência o termo se refere a alimentos (Êx 21.10; Lv 4.11; 7.15-21; Sl 78.20; Is 22.13; Mq 3.2, 3). A carne pode significar o corpo visível (Nm 8.7; Sl 73.26). Ela pode referir-se a um "parente de sangue" ou familiar

¹¹¹ Veja Maass, '*enosh*, 345-348; Porteous, "Man", 243.

¹¹² Veja Kosmala, *geber*, TDOT II, 377-382.

próximo (Gn 29.14; 37.27; Lv 18.6, 12, 13, 17; 20.19; 21.2; 25.49; Nm 27.11; 2Sm 5.1; 19.12). Ela pode indicar uma pessoa ou indivíduo (Lv 13.18; Pv 11.17).¹¹³ A carne também tem qualidades psíquicas no Antigo Testamento. Ela pode "ter esperança" (Sl 16.9), "ansiar por Deus" (Sl 63.1), "cantar de alegria para o Deus vivo" (Sl 84.2).

A carne não é idêntica ao corpo humano. O hebraico não tem palavra que signifique "corpo", apesar de *gēwīya* ser traduzido assim (Gn 47.18; Ne 9.37; Ez 1.11, 23; Dn 10.6). "Carne" não se refere a um corpo sem vida. Os termos hebraicos relativos a "cadáver" ou "carcaça" são *nēbēlā*, da raiz *nābal* ("afundar" ou "deixar cair", Dt 21.23; 28.26; Js 8.29; 1Rs 13.22, 24, 25, 28-30; 2Rs 9.37; Jr 26.23; 36.30); *peger*, de uma raiz que significa "" estar exausto", "desmaiar" (Lv 26.30; Nm 14.29, 32, 33; Is 14.19; 34.3; 66.24; Jr 31.40; 33.5; 41.9; Ez 6.5; Am 8.3; Na 3.3); *gēwīya* (Jz 14.8,9; 1Sm 31.10, 12; Sl 110.6; Na 3.3) e *gûpā* (1Cr 10.12).

rûaḥ, "vento", "espírito", "fôlego", ocorre 378 vezes no texto hebraico e 11 vezes nas porções aramaicas da Bíblia. Mais ou menos 113 vezes¹¹⁴ *rûaḥ* se refere a "vento" ou ar em movimento. Em 136 lugares *rûaḥ* se refere ao "espírito de Deus", deixando 130 referências para o "espírito humano" e outros significados.

A idéia básica de *rûaḥ*, como na palavra grega *pneuma*, é "vento". Jesus comparou a obra do Espírito ao vento (Jo 3.6-8), seguindo os profetas e escritores do Antigo Testamento que viam em *rûaḥ* uma energia ou poder ativo, sobre-humano, invisível, misterioso, difuso. *rûaḥ* se refere ao vento oriental (Êx 10.13; 14.21), ao vento norte (Pv 25.23), ao vento ocidental (Êx 10.19), aos quatro ventos (Jr 49.36; Ez 37.9), ao vento forte (Sl 55.8) e ao vento do céu (Gn 8.1; Êx 15.10).

No começo do Antigo Testamento é feita a associação entre o "sopro" de Deus e o "princípio de vida" no ser humano (Gn 2.7; 6.17; 7.15-22). O sopro que energizou o ser humano foi uma dádiva do espírito de Deus (Jó 9.18; 19.17; 27.3; 33.4; Is 42.5; 57.16). Essa dádiva de vida do espírito de Deus não foi exclusiva do ser humano. O Antigo Testamento diz que a vida ou vitalidade dos animais também provém do espírito de Deus (Gn 6.17; 7.15, 22; Ec 3.19, 21). Os ídolos não têm "espírito" ou "fôlego". Eles não têm vida nem poder (Jr 10.14; Hc 2.19). Os "ossos" de Israel voltam a ter vida quando o "espírito" vem dos quatro ventos e sopra sobre eles (Ez 37.6, 8-10, 14). Portanto, o espírito é o sopro e o princípio vital no ser humano (e nos animais?).

¹¹³ Veja Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 40-41.

¹¹⁴ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 32; Johnson, *Vitality*, 27 diz que são 117.

Apesar do fato de o espírito humano ser uma dádiva de Deus e de o indivíduo jamais poder controlá-lo completamente, ele é próprio da pessoa (SI 51.10; 146.4; Ez 3.14; 11.5; 20.32). A pessoa podia falar da energia vital que tem dentro de si como o "meu" *rûah* e atribuir-lhe "uma deterioração visível do estado físico ou psíquico" pessoal.¹¹⁵ O espírito humano pode diminuir (Is 61.3; Ez 21.7), enfraquecer (SI 77.3; 142.3; 143.4) ou desaparecer (SI 143.7). Ele pode ficar perturbado (Dn 2.3), desanimado (Jó 6.4; 7.11; Pv 15.4, 13), irado (Jó 15.13; Pv 29.11; Ec 10.4), repousar (Zc 6.8), tornar-se ciumento (Nm 5.14, 30), endurecido (Dt 2.30) ou animado (Ag 1.14).

Algumas qualidades físicas de *rûah* podem ser vistas em sua relação com as emoções. O espírito às vezes é associado a poderes mentais e pode ser traduzido por "mente" (Êx 28.3; 1Cr 28.12; SI 77.6; Is 29.24; Ez 11.5; 20.32; cf. Is 65.17; Jr 3.16) e "vontade" (Is 19.3; 29.24). Assim, o "espírito", que começou como "vento" e se tornou "sopro" e "vitalidade", também representa o aspecto interior, invisível e mais elevado da natureza humana. Eichrodt disse: "O fato de o mesmo termo ser usado para indicar o *rûah* tanto da divindade como do ser humano, apesar de não ser atribuído nenhum valor religioso direto ao *rûah* humano, manteve o ser humano sempre ciente de que, pelos termos da criação, seu mundo estava ligado ao mundo supra-sensorial de Deus".¹¹⁶

nepesh ("alma", "vida", "garganta") é um termo difícil de definir, com um amplo espectro de significados.¹¹⁷ A tradução tradicional de *nepesh* em português como "alma" remonta à tradução *anima*, da Septuaginta, mas mesmo ela admite outros significados em 155 das 755 ocasiões em que a palavra é usada. Eichrodt disse: "A tradução infeliz do termo por 'alma' abriu a porta para a entrada das idéias gregas sobre a alma".¹¹⁸ Na versão King James, a palavra *nepesh* é traduzida por "alma" 428 vezes, "vida" 119 vezes, "eu" 19 vezes, "pessoa" 30 vezes, "coração" 15 vezes, "mente" 15 vezes, "criatura" 9 vezes, (corpo) "morto" 8 vezes, "corpo" 7 vezes, "desejo" 5 vezes, "vontade" e "prazer" 4 vezes, "homem" 3 vezes, "apetite", "animal", "fantasma" e "paixão" 2 vezes. Essas traduções diversas da mesma palavra indicam variações extremas e amplitude de significado. Aspectos físicos e psíquicos da natureza humana podem ser indicados por esse termo em graus variados.

¹¹⁵ Veja Johnson, *Vitality*, 37; cf. Gn 41.8; Jz 8.3; 15.19; 1Sm 30.12; 1Rs 10.5; Ec 3.21.

¹¹⁶ *Theology of the Old Testament II*, 133.

¹¹⁷ Johnson, *Vitality*, 9, 26.

¹¹⁸ *Theology of the Old Testament II*, 135.

O significado básico de *nepesh* provavelmente é "garganta" ou "pescoço". Isaías 5.14 diz que o mundo dos mortos abre bem sua *nepesh*, "garganta" (cf. Sl 107.9; Hc 2.5). Jonas (2.5) diz que a água cercou seu *nepesh* ("garganta" ou "pescoço"). Parece que o sentido de *nepesh* mudou de "garganta" ou "pescoço" para "respiração", indicando vida e vitalidade. *nepesh* não se limita à "vida" do ser humano. Os animais também são chamados "seres vivos" (*nepesh hāyā*, Gn 1.21, 24; 2.19; 9.10, 15, 16; Lv 11.46). Isaías 10.18 fala metaforicamente de *nepesh* e *bāsār*, "alma" e "corpo" da floresta e da terra.

A forma verbal da raiz *nps* ocorre apenas três vezes no Antigo Testamento, com o significado de "exalar", "prender a respiração", "refrescar-se". Davi suspirou aliviado ao chegar ao Jordão, depois que Absalão se rebelou contra ele (2Sm 16.14). Duas vezes o descanso no sábado é explicado como "exalar", "respirar refrigério", uma vez pelas pessoas (Êx 23.12; 31.17).

As qualidades físicas de *nepesh* são inúmeras. Ela pode ficar assustada (Jó 6.4) ou desanimada (Sl 42.1, 2; Jn 2.7). Ela pode odiar (2Sm 5.8; Is 1.14), amar (Ct 1.7; 3.1-4; Jr 12.7), entristecer-se e chorar (Lv 26.16; Dt 28.65; Jr 13.17). Ela pode "pensar" (Et 4.13; Pv 2.10). Mesmo admitindo que muitas passagens em que *nepesh* é traduzido por "mente" não refletem nosso conceito de "mente" como sede do raciocínio, várias chegam perto (a Bíblia hebraica usa *lēb*, "coração", com mais frequência para referir-se a "mente").

nepesh não tem apenas um sentido físico ("pescoço", "garganta") e outro psíquico ("amar", "odiar", "enfraquecer"). Ela também pode significar a pessoa toda, aproximando-se do nosso pronome pessoal ou reflexivo. O Antigo Testamento não tem pronomes reflexivos técnicos traduzíveis por "a si mesmo" e usa *nepesh* para essa expressão.¹¹⁹ *nepesh* é usado no Antigo Testamento quando Deus fala de si mesmo (Jr 5.9, 29; 9.7; Am 6.8; cf. Jr 51.14). A *nepesh* de Javé (ele mesmo) fica indignada ou impaciente (Jz 10.16; Zc 11.8), odeia (Sl 11.5; Is 1.14), ama (Jr 12.7), pode desinteressar-se (Jr 6.8) ou ficar irada (Ez 23.18).

Já que *nepesh* pode referir-se à pessoa toda, será que pode significar também uma pessoa morta? Um cadáver ou uma carcaça ainda é uma *nepesh*? A expressão "*nepesh* morta" aparece em Levítico 21.11; Números 6.6; 19.11, 13; Ageu 2.13. A. R. Johnson disse que "essa última passagem em especial deixa bem claro que a referência deve ser a *nepesh* como algo com que se pode ter contato físico, não à 'alma' do morto como algum fenômeno fantasmagórico".¹²⁰ No

¹¹⁹ Johnson, *Vitality*, 19-20; Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 21, 23.

¹²⁰ *Vitality*, 25, nota 2.

hebraico, aramaico e siríaco pós-bíblico, *nepesh* é usado para indicar uma lápide ou monumento funerário. Jacob disse: "Esse sentido nos leva para longe do significado original, pois é usado exatamente para o oposto da vida, mas o monumento que representa a pessoa garante, pelo menos por algum tempo, a continuação da sua presença".¹²¹

Se *nepesh* pode significar "corpo sem vida" ou cadáver de uma pessoa ou animal, o que o Antigo Testamento teria a dizer sobre o que acontece com a *nepesh* na hora da morte? Estudaremos essa questão mais a fundo quando tratarmos da morte. O que podemos dizer neste momento é que o Antigo Testamento diz que a *nepesh* é expirada ou derramada na morte (Jó 11.20; Is 53.12; Lm 2.12), ela parte (Gn 35.18) e, em alguns exemplos, retorna quando uma pessoa morta é reavivada (1Rs 17.21, 22). Wheeler Robinson disse que os habitantes do Sheol não são *nepeshim* ("almas") mas *repha'im* ("sombas").¹²²

lēb, *lēbab* ("coração"), são dois termos correlatos com o mesmo sentido. O primeiro ocorre 598 vezes e o segundo, 252, tornando "coração" o termo antropológico usado com mais frequência no Antigo Testamento. Ele se refere a animais apenas 5 vezes (2Sm 17.10; Jó 41.24; Dn 4.16; 5.21; Os 7.11). Nas primeiras quatro passagens o uso pode ser metafórico. O "coração de Deus" é mencionado 26 vezes.¹²³ As 814 ocorrências restantes referem-se ao coração humano.

No Antigo Testamento conhecia-se o coração como órgão físico, mas não sua função essencial de fazer circular o sangue. Poucas referências no Antigo Testamento referem-se ao coração como órgão físico. Oséias falou da "envoltura" (*segôr*) ou recipiente do coração (Os 13.8), provavelmente referindo-se à caixa torácica que protege o coração. Abigail disse a Davi que o coração do marido dela morrera "dentro dele" e que se tornara como uma pedra, apesar de continuar a viver por mais dez dias (1Sm 25.37). A expressão "dentro dele" (*qereb*) é uma indicação de que os israelitas sabiam que o coração ficava dentro da pessoa (1Sm 25.37; Sl 39.3; 64.6; Jr 23.9).

Outras passagens do Antigo Testamento indicam a localização interior do coração. Jeú acertou Jorão entre os braços, de modo que a flecha atravessou seu coração (2Rs 9.24). Arão vestia o peitoral sobre o coração (Êx 28.29). Duas passagens podem ser referências às batidas do coração (Sl 38.10; Jr 4.19). (No

¹²¹ *Theology of the Old Testament*, 161; cf. Johnson, *Vitality*, 26, nota 2; Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 17.

¹²² *The Christian Doctrine of Man*, 17-18; cf. Johnson, "Jonah II 3-10", 86-87; Jacob, *Theology of the Old Testament*, 299; Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 99-118; Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 214.

¹²³ Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 40, 55-58.

entanto, nenhum dos dois verbos significa realmente "bater". O primeiro, *hōmēh*, é um participio de *hnh* ("produzir um som"), e o segundo, *sēharhar*, é uma onomatopéia que significa "vaguear".

No Antigo Testamento dava-se pouca importância ao aspecto físico do coração. O mesmo vale para as outras 80 diferentes partes do corpo humano mencionadas no Antigo Testamento, que se concentra nas qualidades psíquicas das partes do corpo, mais do que em suas funções físicas.

"Coração", no Antigo Testamento, refere-se principalmente aos poderes psíquicos da pessoa. O Antigo Testamento atribui ao coração tudo o que nós atribuímos à cabeça e ao cérebro — a capacidade de perceber, raciocinar, pensar, compreender, entender e tomar conhecimento, a consciência, memória, conhecimento, sentimento, vontade e juízo.

"Coração" pode ser usado como sinônimo de *nepesh* ("alma") e *rûah* ("espírito"), em termos de sentimentos e emoções. Alegria e tristeza podem muito bem ser descritas por expressões como "dar força ao coração" ou "trazer refrigério à alma" (Gn 18.5; Jz 19.5, 8; Sl 104.15); "derramar o coração" ou "derramar a alma" (Sl 62.8; Lm 2.19). De modo semelhante, os sentidos de coração e espírito se sobrepõem. O Antigo Testamento fala de "coração quebrantado" e de "espírito quebrantado" (Sl 34.18; 51.17); do orgulho como elevar-se do coração ou do espírito (Sl 131.1; Pv 18.12; Ez 28.2, 5, 17). Como *nepesh* e *rûah*, "coração" pode referir-se à pessoa toda e ser traduzido por um pronome pessoal (Pv 3.1; 10.8).¹²⁴

O significado singular de "coração" no Antigo Testamento não está em sua expressão de sentimentos como medo, coragem, alegria ou tristeza, mas em sua expressão dos processos intelectuais e volitivos. Wheeler Robinson classificou 20 ocorrências de "coração" no Antigo Testamento na categoria intelectual e 195 na volitiva.¹²⁵ O uso de "coração" no sentido intelectual e volitivo parece concentrar-se na literatura de sabedoria e em Deuteronômio. A palavra é usada 99 vezes em Provérbios, 42 vezes em Eclesiastes e 51 em Deuteronômio.

Platão fazia uma distinção clara entre razão e emoção. Os estóicos com frequência equiparavam a moralidade à supressão da paixão e ao controle do desejo pela razão. "Paixão e vício, emoção e fraqueza eram freqüentemente tratados como sinônimos, e presumia-se que razão e falta de escrúpulos, conhecimento e maldade eram mutuamente exclusivos".¹²⁶ O coração, de acordo com Heschel, é a sede de todas as funções interiores. Paixões não são distúrbios ou fraquezas da alma. O ascetismo não era o ideal das pessoas na Bíblia, e a fonte do mal não estava na

¹²⁴ Cf. Johnson, *Vitality*, 82-83.

¹²⁵ *The Christian Doctrine of Man*, 22.

¹²⁶ Heschel, *The Prophets*, 255.

paixão, mas na cauterização, insensibilidade e dureza do coração. O estado ideal no Antigo Testamento não é a apatia, como para os estóicos, mas a compaixão, como para Javé (Os 11.8, 9).

No Antigo Testamento, o coração como centro do conhecimento ou da razão é freqüentemente associado ao ouvir (Dt 29.4; 1Rs 3.9-12; Pv 2.2; 18.15; 22.17; 23.12; Is 6.10; 32.3, 4; Jr 11.8; Ez 3.10; 40.4; 44.5). Uma pessoa inteligente era alguém de coração (Jó 34.10, 34), enquanto ao tolo faltava coração (Pv 10.13), ou dizia em seu coração: "Não há Deus" (Sl 14.1; 53.1). A memória também é vinculada ao coração (Dt 4.9, 39; Sl 31.12; Is 33.17; 65.17; Jr 3.16; 51.50).

A consciência é vinculada ao coração. O coração de Davi repreendeu-o em duas ocasiões: depois que ele cortou a ponta da veste de Saul (1Sm 24.6) e depois de fazer um recenseamento das suas forças militares (2Sm 24.10; cf. 1Rs 2.44, Ec 7.22). O amor genuíno está arraigado no coração (Jz 16.15), apesar de o coração não ser entendido no sentido "romântico" ou afetivo no Antigo Testamento, como em nosso conceito e linguagem.¹²⁷

Quando o Antigo Testamento diz: "Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e de toda a tua força" (Dt 6.5), "coração" está em primeiro lugar e tem principalmente o sentido de "mente" —se bem que não em sentido estrito. Devemos amar a Deus com todo o intelecto, com os sentimentos, com as emoções, com a vontade —com todo o ser.

O coração é a origem dos pensamentos, palavras e ações (Pv 4.23), tanto bons como maus. O coração pode ser terno (2Cr 34.27), limpo (Sl 24.4, BLH), puro (Sl 51.10), reto (Dt 9.5), íntegro (1Rs 8.61), perfeito (Gn 20.6), forte (Sl 57.7) e fiel (Ne 9.8). Também pode ser duro (Êx 7.3), corrupto e enganoso (Jr 17.9), mau (Is 32.6), pecaminoso (Pv 6.18), maldoso ou pervertido (Sl 101.4; Pv 11.20; 12.8; 17.20) e maligno (Gn 6.5; 8.21; Dt 15.9; 1Sm 17.28). O Antigo Testamento fala do coração fingido (Sl 12.2) e de corações insensíveis (Sl 119.70; Is 6.10). Heschel disse que o que nós chamamos natureza irracional do ser humano, os profetas chamavam coração obstinado ou incircunciso (Is 46.12; Jr 9.26). "O oposto de liberdade não é determinismo, mas dureza do coração. A liberdade pressupõe um coração aberto, mente aberta, olhos e ouvidos abertos."¹²⁸ O Antigo Testamento também diz que o coração tem interesse ou inclinação para o mal (Gn 6.5; 8.21). Contudo, não devemos concluir que *yeşer* ("interesse") esteja sempre voltado para o mal. O termo é usado no Antigo Testamento e na literatura rabínica para indicar o "impulso", tanto para o bem como para o mal.¹²⁹ Em Isaías 26.3, ARC traduz *yeşer*

¹²⁷ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 165.

¹²⁸ *The Prophets*, 189, 191.

¹²⁹ Cf. Simpson, "Genesis", 538; Johnson, *Vitality*, 86.

por "mente", e com conotação positiva: "Tu conservarás em paz aquele cuja mente está firme em ti; porque ele confia em ti".

Se o coração é mau, Deus o sabe porque ele olha para dentro do ser humano (1Sm 16.7). Ele "testa" (Jr 12.3), "pesa" (Pv 21.2) e "circuncida" o coração (Lv 26.41; Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; 9.26; Ez 44.7, 9). Quando o coração de alguém se torna duro, Deus pode lhe dar um coração novo (Jr 32.39; Ez 18.31; 36.26).

O estudo das quatro palavras principais relacionadas com a natureza humana (*bāsār*, "carne", *rûāḥ*, "espírito", *nepesh*, "alma", "vida", e *lēb*, "coração") revela que o ser humano é uma criatura multifacetada. Em alguns aspectos, o ser humano é como algumas outras criaturas, mas em outros, é totalmente distinto. Cada um desses quatro termos tem várias matizes de sentido. Cada um tem implicações físicas e psíquicas. O contexto em que cada termo é usado tem de ser considerado com cuidado. Cada um deles pode ser usado em algum sentido quase como sinônimo dos outros, e cada um deles pode representar a pessoa toda.

Eichrodt diz que o pensamento hebraico não estava interessado em uma análise teórica de fenômenos psíquicos. "Um dualismo rígido, que sente que carne e espírito, corpo e alma, são opostos irreconciliáveis, é totalmente desconhecido".¹³⁰ Contudo, mesmo assim é impossível entender *nepesh* e *rûāḥ* "como dois componentes da natureza espiritual do ser humano". São excelentes descrições das qualidades diversas dos eventos psíquicos, mas de nenhum modo são termos adequados para traduzir capacidades ou áreas específicas da psique. Pelo contrário, eles representam sempre toda a vida da pessoa de determinado ponto de vista. "Por isso, uma psicologia humana tricotômica pode ser tão pouco baseada nos conceitos do Antigo Testamento quanto uma psicologia dualista."¹³¹

Essa perspectiva integral do ser humano tem implicações para muitas áreas da vida. Por exemplo, se o corpo (carne) tem poderes psíquicos assim como físicos, ele não é um mero objeto que possuímos fora do nosso verdadeiro ser. Ele é uma parte vital do nosso ser. Não pode ser desprezado ou pouco considerado. Ele faz parte da imagem de Deus. Igualmente, à luz da perspectiva integral do ser humano, o pecado não pode ser explicado de modo unilateral como *concupiscência*, o desejo da carne, mas tem de ser entendido como ato ou condição da pessoa toda. Também é necessário entender que a redenção inclui tanto os aspectos físicos como os psíquicos. A vida após a morte incluirá corpo e alma ressurretos.

¹³⁰ *Theology of the Old Testament II*, 147.

¹³¹ *Ibid.*, 148.

Pecado e redenção

O pecado é um dos principais temas do Antigo Testamento. É fácil encontrar passagens referindo-se a ele. De Vries disse: "Há poucos capítulos que não contêm alguma referência àquilo que o pecado é ou causa".¹ C. R. Smith destacou que o Antigo Testamento tem mais termos que descrevem o mal do que termos que descrevem o bem; enquanto há apenas uma maneira de fazer o que é certo, há muitas maneiras de agir errado.²

A Bíblia leva o pecado a sério. "Em contraste com muitos especialistas em religião nos dias de hoje, que procuram desculpar o pecado e desfazer da sua seriedade, a maioria dos escritores bíblicos estava bem ciente da sua malignidade, culpabilidade e tragédia".³ A seriedade do pecado no Antigo Testamento fica evidente no distanciamento que causa entre o ser humano e Deus, entre o ser humano e o mundo, entre o ser humano e a sociedade e entre as pessoas. A Bíblia reconhece a dignidade e o valor do ser humano, mas está mais preocupada com a sua carência. Ela está repleta de exemplos da tragédia humana, com a desgraça, culpa e alienação, que constituem o destino do ser humano. A sua condição de necessidade é mais vital ao Antigo Testamento do que o conceito de natureza humana. "O ser humano não é simplesmente uma criatura com dignidade e posição

¹"Sin, Sinners", 361.

² *The Biblical Doctrine of Sin*, 15.

³ De Vries, "Sin, Sinners", 361.

elevada; ele é uma criatura com profunda necessidade. E essa necessidade é a salvação do pecado".⁴

No Antigo Testamento, o pecado despedaça a unidade da natureza humana e destrói a harmonia do mundo. "O pecado não é diversão; é tragédia".⁵ Uma das tragédias do pecado é que o ser humano não pode derrotá-lo com as próprias forças. Os escritores bíblicos sabiam que, sem Deus, o ser humano é um pecador perdido, incapaz de se salvar ou de encontrar a felicidade.⁶ A restauração da retidão só pode vir como presente generoso de Deus, não como realização humana. Pannenberg concordou que não podemos derrotar o pecado por nós mesmos: "O conflito entre egocentrismo e abertura para o mundo não pode ser vencido por nós. A harmonia entre o ego e a realidade como um todo só pode ser recebida de Deus".⁷

Alguns escritores dizem que o pecado é o tema central do Antigo Testamento. Edward J. Young, ao escrever sobre a situação da teologia do Antigo Testamento em 1958, criticou a obra de von Rad por não levar a sério o relato da queda em Gênesis. Escreveu ele: "Von Rad evita totalmente mencionar o fato de que o ser humano é uma criatura caída e que se fez uma promessa de salvação".⁸ Ele argumentou ainda que von Rad, G. Ernest Wright, Mowinckel, Gunkel e K. Barth estavam cegos para o fato de que a Bíblia está preocupada primordialmente com o pecado.⁹

Enquanto Young e seus companheiros fazem do pecado o tema central da teologia do Antigo Testamento, principalmente por serem adeptos da teologia federal, alguns teólogos do Antigo Testamento parecem ignorar o assunto. Muitas teologias do Antigo Testamento recentes não têm um capítulo separado sobre o pecado. Isso pode, em parte, ser devido às metodologias que os teólogos usam hoje em dia. Pode também refletir a atitude moderna de que o pecado faz parte da natureza humana (Westermann) ou de que deve ser tratado sob outra terminologia, como crime, ameaça, culpa ou instabilidade mental. Algum tempo atrás, Karl Menninger lamentou a perda da palavra e do conceito de "pecado" em nosso vocabulário moderno:

Em si, a palavra "pecado", que parece ter desaparecido, era uma palavra orgulhosa. Era uma palavra forte, ameaçadora e séria. Descrevia um ponto central do plano de vida e do estilo de vida de todo ser humano civilizado.

⁴ Rowley, *The Rediscovery of the Old Testament*, 217.

⁵ De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 156.

⁶ De Vries, "Sin, Sinners", 361.

⁷ *What is Man?*, 62.

⁸ *The Study of Old Testament Theology Today*, 70.

⁹ *Ibid.*, 18, 20, 44, 70, 74, 82.

Mas a palavra foi embora. Desapareceu quase totalmente —a palavra e a noção.¹⁰

Bruce Milne começou suas aulas de teologia bíblica em Tyndale em 1975 citando a famosa declaração de William Law: "Toda a natureza da religião cristã firma-se sobre estes dois grandes pilares: nossa grande queda e nossa grande redenção".¹¹ Milne disse que é quase vã a procura por um estudo mais profundo do pecado durante o século xx. Quatro fatores novos contribuíram para o dilema moderno quanto à natureza do pecado: 1) a popularização da teoria da evolução biológica; 2) a descrição sócio-econômica abrangente de conduta e valores de Karl Marx; 3) toda a abordagem psicanalítica ligada à obra de Freud, Jung e outros; e 4) o pessimismo radical e cada vez mais profundo do mundo secular.

Milne estudou com algum detalhamento os pontos de vista de K. Barth, R. Niebuhr e Norman Pittenger sobre o pecado. Conclui ele que a posição dos três estudiosos em relação ao pecado deixa a desejar, quando medida pela perspectiva bíblica. De acordo com Milne, a posição bíblica sobre o pecado ainda não se enunciou para o ser humano moderno.

Nossa preocupação principal aqui não é com o mundo moderno, mas com a perspectiva ou perspectivas do pecado no Antigo Testamento. Um dos problemas quando se apresenta a perspectiva veterotestamentária do pecado é a vastidão e a variedade do material. Como lidar com a perspectiva profética e sacerdotal do pecado? Será que a perspectiva do pecado é a mesma no começo e no fim do Antigo Testamento? É necessário fazer um estudo exaustivo das palavras relativas a pecado no Antigo Testamento? Devemos considerar a perspectiva de pecado de Israel à luz dos conceitos dos seus vizinhos? Devemos levantar questões como "qual é a natureza do pecado?", "qual foi a origem do pecado?" e "o pecado é universal?".

Um padre checoslovaco, Stefan Porubcan, publicou em 1963 um livro volumoso (631 páginas) sob o título *Sin in the Old Testament*. Ele analisou todas as palavras hebraicas mais importantes relativas a pecado, junto com seus antônimos como pureza, retidão, perdão e salvação. O livro não foi muito difundido nem usado nos Estados Unidos, mas Rolf Knierim escreveu uma resenha de vinte páginas sobre ele para *Vetus Testamentum*.¹²

Knierim criticou a obra de Porubcan, afirmando que ela representa a posição teológica do autor e não a teologia dos textos do Antigo Testamento.¹³ Essa crítica poderia ser feita a quase todos os estudos doutrinários. Knierim também

¹⁰ *Whatever Became of Sin?*, 14.

¹¹ "The Idea of Sin in the Twentieth Century", 3.

¹² "The Problem of an Old Testament Hamartiology", 366-385.

¹³ Knierim, 384.

acusou Porubcan de não fazer uso "de suficiente crítica literária nem de métodos tradicionais-históricos".¹⁴ E concluiu sua resenha dizendo que "enunciar uma hamartiologia do Antigo Testamento adequada às nossas necessidades continua sendo uma esperança que até hoje não foi concretizada".¹⁵

Knierim deve estar qualificado para avaliar uma hamartiologia do Antigo Testamento, porque publicou uma obra importante sobre o tema, baseado em sua dissertação doutrinária na universidade de Heidelberg em 1965 (*Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*). O que segue não é uma hamartiologia, mas uma tentativa de descrever com honestidade alguns conceitos de pecado apresentados no Antigo Testamento. Estudaremos a natureza do pecado, sua origem, seus efeitos e sua remoção.

31. A natureza do pecado

Não encontramos nenhuma definição de pecado no Antigo Testamento. Nem deveríamos esperar encontrá-la, pois a Bíblia sempre trata da vida real, trazendo regras de conduta ou julgando-a. "O que temos são descrições concretas da realidade do mal em várias esferas."¹⁶ "A Bíblia não contém uma única definição abrangente de pecado. Ele é identificado em todo tipo de ação, condição e intenção".¹⁷

O pecado no Antigo Testamento é uma ação ou uma condição? A maioria dos estudiosos do Antigo Testamento responde que ele é as duas coisas. Eichrodt disse que as ações individuais apontam para a orientação pervertida da vontade humana. "Por trás do pecado está o pecado, no sentido de condição errada da natureza humana."¹⁸ Afirmou ele que, no Antigo Testamento,

... o pecado é ao mesmo tempo voluntário e intrínseco. O pecado é o resultado do livre arbítrio do ser humano; é seu ato livre. Mas também é atribuído como quantidade objetiva. Ao mesmo tempo que ele é uma coisa, é também imediatamente a outra. Onde há transgressão, há também desordem material, um estado de pecaminosidade. [...] O pecado, como

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, 385

¹⁶ Davidson, *The Theology of the Old Testament*, 209.

¹⁷ Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society*, 40.

¹⁸ *Theology of the Old Testament II*, 387.

ato da vontade, tem efeitos físicos e sociais integrais, incluindo a corrupção da própria vontade.¹⁹

A essência do pecado é rebeldia contra Deus. Não é simplesmente um mal moral, mas um mal moral com conotações religiosas. A. C. Knudson afirmou:

O pecado é um ato ou estado afirmativo de hostilidade contra Deus. Não é algo “irreal” nem “ilusório”, como Spinoza gostaria de nos fazer crer; também não é, como ensina Hegel, um momento essencial na vida de Deus progressiva ou realizada eternamente; nem é, como alguns evolucionistas nos dizem, nada mais que um resquício da natureza animal que herdamos. Nem mesmo o conceito que Kant sustenta sobre o mal, a saber, “a perversão da relação correta entre razão e sentimento, a subordinação errônea do racional ao sensual”, preenche a idéia bíblica de pecado. **O pecado, do modo como é entendido tanto no Antigo como no Novo Testamento, traz em si a idéia de uma atitude desafiadora da alma perante Deus [...] e acaba sendo considerado um poder objetivo.**²⁰

No Antigo Testamento, o pecado **é a violação da "graciosa e justa vontade divina, rebelião que destruiu a comunhão pessoal".**²¹ Israel, diferente dos seus vizinhos, analisava os problemas da vida em relação à vontade e ao propósito do Deus que escolheu um povo para ser o instrumento do seu projeto de redenção universal (Gn 12.3).

Pecado, no Antigo Testamento, não é a perturbação do *status quo* da natureza ou uma aberração que destruiu a harmonia dos eventos no estado cósmico. **É a violação da comunhão, a traição do amor de Deus e a revolta contra o seu senhorio.**

A. O vocabulário do pecado

O que é o pecado, de acordo com o Antigo Testamento? Algumas palavras hebraicas podem ajudar com uma parte da resposta, mas não podemos tirá-las do contexto nem enfatizar demais a etimologia para chegar ao seu significado. Von Rad lembrou que Israel tinha muitos termos diferentes relativos a pecado, mas toda pesquisa estatística desses termos estava longe de desvendar o cerne da questão para a teologia.²²

¹⁹ *The Biblical Doctrine of Man in Society*, 40.

²⁰ *The Religious Teachings of the Old Testament*, 255-256.

²¹ Wright, *God Who Acts*, 20 (no Brasil, *O Deus que Age*, pela ASTE).

²² *Old Testament Theology I*, 264 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela ASTE).

G. Ernest Wright destacou que é comum tentar compreender a natureza do pecado por meio do estudo etimológico das palavras usadas afins, porém isso não ajuda muito. "Fato é que o vocabulário relativo ao pecado é quase idêntico, em sua maior parte, ao usado no Egito, na Babilônia e na Grécia. Por essa razão a natureza do pecado deve ser explicada a partir do vocabulário usado apenas quando os termos são estudados no contexto integral da fê. O contexto diverge do que existe no paganismo somente por causa da diferença radical no conteúdo da fê".²³

Davidson observou que os termos que o Antigo Testamento aplica a "bem" ou "mal" são linguagem popular, figurada, do senso comum, e não devem ser considerados termos científicos ou filosóficos que expressam a essência de bem ou mal.²⁴

O termo básico traduzido por pecado, *ḥata'*, significa "errar o alvo", como no caso de alguém que atira pedras com uma funda (Jz 20.16), ou um viajante que erra o caminho (Pv 19.2). a palavra *'awôn* significa "perverter" ou "tornar mau" (1Sm 20.1). Pecado é o que é tortuoso, não reto, correto ou direto. "É da natureza do pecado não atingir um alvo; é natural do que é tortuoso, em comparação com o que é reto; é natural do que é irregular, em comparação com o que é nivelado; é natural do que é sujo, em comparação com o que é limpo."²⁵

Alguns escritores tentaram chegar ao sentido das palavras que o Antigo Testamento relaciona ao pecado classificando-as por grupos. C. R. Smith dividiu as palavras hebraicas em três grupos: 1) termos genéricos: *ra'* ("mau"), *rasha'* ("maligno") e *'āshām* ("culpado"); 2) metáforas: *hata'*, *'awôn* e *'awla* ("errar o alvo"), *'abār* ("transgredir"), *shāgāh* e *tā'āh* ("errar", "perder-se"), *pesa'*, *marah* e *sārar* ("rebelar-se"), *mā'al* e *bāgad* ("agir traiçoeiramente"), *ḥānap* ("afastar-se" como um renegado ou apóstata), *'āven* ("problema"), *bēliya'al* ("sem valor"), *shiqqûš* e *to'ebah* ("abominação", "que dá náusea"); 3) antônimos, isto é, termos opostos às palavras mais importantes na descrição de Deus, que é justo, santo, puro, sábio e glorioso. Palavras opostas a essas são: *rasha'* ("maligno"), *ḥālel* ("profano"), *tāme'* ("imundo"), *kesel* ("tolo") e *bōset*, *ḥārap* e *kālam* ("vergonha"). Além desses termos gerais, outros indicam pecados específicos, como assassinato e furto.²⁶

Wheeler Robinson disse que o valor de qualquer classificação dos termos hebraicos relativos ao pecado é apenas introdutório. "A revelação do Antigo Testamento não é filológica mas histórica; cada termo em si é como uma gaveta

²³ *The Biblical Doctrine of Man in Society*, 40.

²⁴ *The Theology of the Old Testament*, 204-206.

²⁵ Davidson, *The Theology of the Old Testament*, 207.

²⁶ *The Biblical Doctrine of Sin*, 15-22.

trancada, até que a abramos com a chave da história."²⁷ Robinson classifica as palavras principais em quatro grupos: 1) desvio do caminho certo (*ḥata'*, *'āwon*, *sāgah*, *sûr*, *śaṭā*); 2) condição alterada (culpa) do agente (*rāsā'*, *'āsham*); 3) rebeldia contra um superior ou infidelidade a um acordo (*pesa'*, *mārad*, *sārar*, *ma'al*, *begad*, *mermā*) e 4) caracterização da qualidade do ato em si (*ra'ah*, *hāmas*, *shāgā*, *hebel*, *'wôn shewa'*).

S. J. de Vries afirmou que não é por acaso que a Bíblia tem um vocabulário rico referente ao pecado. Isso vale especialmente para o Antigo Testamento. Seus autores não se preocuparam em dar uma definição teórica de pecado, mas refletiram, em sua terminologia rica e visual, "a profundidade e os amplos efeitos do pecado que experimentavam".²⁸

De Vries organizou as palavras hebraicas relativas ao pecado em seis grupos: 1) palavras formais que indicam um desvio do que é bom e correto; 2) termos teológicos, que mostram o pecado como um desafio contra Deus; 3) termos que descrevem o estado interior do pecador; 4) termos em que sobressai o aspecto ético; 5) termos que destacam os resultados maléficos do pecado; e 6) termos relativos à culpa.

Além dos termos desses grupos, De Vries notou que o Antigo Testamento usa muitos outros para definir o pecado: obstinação, soberba, reincidência, tolice, engano, impureza e outros. "Além disso, há um nome para cada pecado e crime específico."²⁹ De Vries também classificou a linguagem do pecado em termos formais, relacionais, psicológicos e qualitativos.³⁰

As listas de Porubcan e Hermann Schultz devem ser acrescentadas às de C. R. Smith, Wheeler Robinson e De Vries. Um estudo dessas listas de palavras referentes ao pecado mostra que, no Antigo Testamento, o pecado é erro, fracasso, rebelião contra Deus. É desobediência, tolice, infidelidade. É ganância, opressão, violência, orgulho, imoralidade. Pecado é fazer coisas erradas, agir mal e mal em si.

No Antigo Testamento, o pecado é quase sempre pessoal. É resultado de uma decisão consciente. Animais ou coisas não pecam porque não são livres para escolher entre "bem" e "mal". O pecado no Antigo Testamento pode ser individual ou coletivo. Os pecadores são responsáveis por suas escolhas, atitudes e ações. Uma maneira de "obter uma idéia" da perspectiva de pecado do Antigo Testamento é ler algumas listas dos pecados de Israel e de indivíduos (cf. Dt 9.6-24; Sl 106.6-

²⁷ *The Christian Doctrine of Man*, 43.

²⁸ "Sin, Sinners", 360.

²⁹ *Ibid.*, 362.

³⁰ *The Achievements of Biblical Religion*, 164.

39; Is 59.1-8; Jr 2.4-28; 7.9-11; 29.23; Ez 16.14-58; 18.5-13; Am 2.6-8; 5.10-12; 8.4-6; Mq 2.1, 2; 7.2-7).

E. W. Heaton disse que, além dos termos hebraicos formais e técnicos referentes ao pecado, os profetas hebreus fizeram uso de toda a sua experiência e vocabulário para mostrar a Israel o alcance da sua falta de retidão. Na linguagem da lavadeira, eles estavam imundos e precisavam ser limpos (Jr 2.22); na linguagem do médico, estavam desesperadamente doentes e careciam da cura de Javé (Is 1.5, 6); na expressão do pastor, Israel era uma ovelha perdida, que se desgarrara do aprisco (Jr 23.3); na linguagem do agricultor, eles eram como trigo cheio de palha, que Javé iria peneirar (Am 9.9); para o que trabalhava nas minas, eles estavam cheios de impurezas e precisavam ser refinados na fornalha (Ez 22.18, 19); na linguagem do construtor, Israel era uma parede torta (Am 7.8); na linguagem doméstica, eles eram um chão sujo que seria varrido (Is 14.23); na linguagem do oleiro, eram barro com pedras (Jr 18.1-4); no jargão do mercado, eles tinham sido vendidos como escravos por causa das suas iniquidades e transgressões (Is 50.1).³¹

B. Categorias de pecados

O pecado pode ser classificado de quatro maneiras: 1) pessoal, como rebelião contra Deus; 2) moral, como desvio de uma norma externa de conduta; 3) monista, de alguma forma ligado à natureza física ou à condição de criatura do ser humano; e 4) dinâmico, em que o pecado é a transgressão de um tabu.³²

O conceito veterotestamentário de pecado é primordialmente pessoal, se bem que pode haver exemplos ou ilustrações de outras perspectivas. A perspectiva moralista pode desenvolver-se facilmente em uma sociedade que transformou a lei ou Torá em norma externa pela qual se julgam a conduta e as atitudes. Pode ser que algumas transgressões rituais ou decisões não explicadas no Antigo Testamento (veja Êx 4.24-26; 2Sm 6.6, 7) tenham sido "assimiladas" de um conceito de pecado dinâmico mais antigo.³³ Alguns escritores apontaram para certas passagens do Antigo Testamento (Jó 4.17-21; 13.4; Sl 78.38, 39; 103.14-16; Is 40.6-8) para argumentar que pelo menos resquícios de um conceito monista de pecado podem ser encontrados no Antigo Testamento, mas o sentido exato dessas passagens é passível de discussão.

³¹ Veja Heaton, *His Servants the Prophets*, 84.

³² De Vries, "Sin, Sinners", 362; *The Achievements of Biblical Religion*, 157-160.

³³ Veja Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 382-384; De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 165.

A Bíblia denunciou o mal até nos seus personagens mais importantes. Fromm disse: "Adão é um covarde; Caim é irresponsável; Noé é um fracote; Abraão é medroso a ponto de deixar sua esposa ser violentada; Jacó participa da fraude contra seu irmão Esaú; José é um manipulador ambicioso; e o maior dos heróis hebreus, o rei Davi, comete crimes imperdoáveis".³⁴

Perto do fim do Antigo Testamento, o senso pessoal de pecado de Israel foi sendo abafado pela ausência de destaque à sua interioridade e influência corruptora sobre o coração humano (Jr 17.9). Dava-se destaque à observância das regras externas da lei.

O judaísmo pós-bíblico adotou uma postura em relação ao pecado diferente da postura do Antigo Testamento. S. J. de Vries disse que, no período pós-bíblico, o pecado era definido como infração da lei mosaica. "Para garantir ao justo que ele podia vencer o pecado guardando a lei, um conceito de impulso (*yešer*) bom e mau, dentro do ser humano mas não como parte dele, suplantou o conceito profético do coração depravado."³⁵ A crise da escravização ao pecado não parecia mais ter sua solução fora do alcance humano. Desde a época de Ben Siraque, a doutrina do impulso maligno inato ao ser humano, sem ser invencível, recebeu grande destaque. Cada pessoa pode e deve dominá-lo. Na verdade, Deus concedeu a lei como um meio de salvação. "Por isso o judaísmo nunca reconheceu um *servum arbitrium* (vontade escrava) e, nessa questão, recusou-se a ser discípulo dos profetas."³⁶

Os rabinos também ensinavam que existia um impulso bom no ser humano. Consideravam plenamente possível viver sem pecado. Apesar de toda pessoa ceder pelo menos uma vez a um impulso mau, "no justo podem-se encontrar apenas alguns poucos pecados, que, na verdade, não põem em xeque a essência da sua justiça".³⁷

O judaísmo, em sua maior parte, adota uma perspectiva muito otimista da natureza humana e da possibilidade de restauração pessoal. "O judeu moderno não crê [...] que precisa ser 'salvo' por algum ato de Cristo ou de qualquer outro mediador na terra ou no céu. Não há lugar para a queda em sua interpretação da sua própria literatura. [...] O ser humano, na opinião do judeu moderno, nasce essencialmente bom, razão pela qual pode ascender às alturas de Deus; o abismo que os separa pode ser transposto pelas orações e pelo empenho da pessoa, por seus pensamentos e ações."³⁸ Kaufmann Köhler disse: "A idéia judaica de expiação com o retorno do pecador a Deus exclui todo tipo de mediação. Nem sacerdócio nem

³⁴ *You Shall Be as Gods*, 127.

³⁵ De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 169; veja S. Rosenblatt, "Inclination, Good and Evil", 1315.

³⁶ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 392.

³⁷ *Ibid.*, 393; cf. Cohen, *Everyman's Talmud*, 33-93; K. Köhler, *Jewish Theology*, 215, 223, 239-245.

³⁸ Knight, *A Christian Theology of the Old Testament*, 356.

sacrifícios são necessários para obter a graça divina; o ser humano precisa apenas encontrar o caminho para Deus por seu próprio esforço".³⁹

Em contraste com a perspectiva otimista do ser humano e do pecado que o judaísmo rabínico adotou, no sentido de que é possível vencer o pecado sozinho (sem ajuda externa), o Novo Testamento e o cristianismo assumiram uma visão pessimista do pecado.⁴⁰ O Novo Testamento usa essencialmente os mesmos termos e conceitos do Antigo para referir-se ao pecado, porém os amplia e aprofunda.

Jesus, em suas afirmações sobre o pecado, foi além de qualquer coisa que os escribas e fariseus podiam imaginar (Mt 5.21-48; Mc 7.21-23). Paulo foi além da lei como medida para o pecado e para a retidão. Ninguém pode cumprir a lei. Ela denuncia os fracassos das pessoas e mostra a imensidão da pecaminosidade de cada um (Rm 3.20; 5.20; 7.7-24; Gl 3.19-24). "A doutrina do pecado no Novo Testamento é dominada pela certeza de que Cristo veio para derrotá-lo."⁴¹

C. A essência do pecado

Pecado, no Antigo Testamento, é mais que ações erradas ou nocivas ou atitudes erradas. Ele engloba toda a pessoa (carne, espírito, coração e alma). Sob a perspectiva integral da natureza humana exposta no fim do capítulo 6, o pecado não pode ser explicado unilateralmente como concupiscência ou distúrbio psicológico. O pecado tem uma dimensão espiritual, física e mental no Antigo Testamento. O ser humano não peca somente com uma parte da sua natureza (mente ou corpo); antes todo o ser está envolvido em cada pecado (Mt 5.27, 28).

De Vries disse que o pecado em suas formas mais grosseiras situa o ser humano abaixo dos animais, porque estes pecam apenas com a carne. Faltam-lhes as qualidades superiores da compreensão própria, da autoconsciência, da memória, da imaginação e um senso de significado e propósito da atividade aqui na terra. "É enganoso usar o termo 'animalesco' para conduta humana imoral e sensual. Quando nós, seres humanos, nos abandonamos à carnalidade irrestrita, seja embriaguez, seja glotonaria, seja fornicção, não estamos nos comportando como animais, pois nos tornamos mais baixos do que eles."⁴²

O ser humano foi criado com capacidade mais elevada que a dos animais (Sl 8.5-8). Usando de modo errado essa capacidade mais elevada, com frequência fazemos escolhas errôneas e agimos de maneiras que resultam em fracasso, frustração, sofrimento e alienação de Deus e dos outros. Pecamos!

³⁹ *Jewish Theology*, 247.

⁴⁰ De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 156.

⁴¹ De Vries, "Sin, Sinners", 371; cf. *The Achievements of Biblical Religion*, 171

⁴² De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 155.

32. A origem do pecado

"Qualquer pessoa que reflete sobre a doutrina do pecado à luz da Palavra de Deus defronta-se muito cedo com a questão da origem do pecado."⁴³ Sempre que se identifica um problema, o curso natural de ação é tentar descobrir sua causa, fonte ou origem principal. O Antigo Testamento reconhece a existência de um problema na natureza e na raça humana. "Existe em ambos uma desordem profunda e anormal. Essa desordem é tão penetrante que não apenas faltam aos reinos deste mundo vida verdadeira e uma sociedade justa, mas também encontra-se deturpada a beneficência de uma natureza ordeira."⁴⁴

O ser humano hoje não é a criatura "boa" que Deus criou. A "existência em oposição" a Deus manifesta-se abertamente em ações específicas de rebeldia e desobediência do homem. "Era continuamente mau todo desígnio (*yeşer*) do seu coração" (Gn 6.5). A natureza está sob maldição por causa do pecado humano (Gn 3.17-19). Não vivemos em um mundo ideal nem em um mundo de serena comunhão e felicidade. Nossa experiência humana não é objeto de bênçãos constantes. As óbvias evidências de distúrbios só podem levantar a pergunta *unde?* (de onde?).

Christoph Barth falou do "escândalo da rebelião humana". O mundo foi distorcido e depravado pela rebelião humana. Deus criou tudo perfeito. A raça humana revoltou-se contra seu criador logo no começo. O relato de Gênesis 3-11 entrelaça confissões de pecado na história das realizações. Em Gênesis 3, a rebelião é uma tentativa audaciosa de tornar o mandamento de Deus um meio de repressão. O homem e sua esposa, ao comerem do "fruto proibido", pensaram que seriam como Deus, não mais sujeitos à sua supremacia. Na história do dilúvio, toda a raça humana está corrompida (Gn 6.5). "Os homens de Sodoma eram maus e grandes pecadores contra o Senhor" (Gn 13.13; cf. 18.20). "Violência e perversão sexual evidenciaram a decadência incurável da humanidade."⁴⁵

De acordo com Barth, "a rebelião humana é uma ocorrência que nos deixa perplexos".⁴⁶ Os relatos bíblicos não tentam explicá-lo. "A rebelião contra o Criador será sempre inesperada, infundada, ilógica, indesculpável e injustificada. Se Deus criou todas as coisas de modo perfeito, não pode haver explicação nem

⁴³ Berkouwer, *Sin*, 11 (no Brasil, *A Doutrina Bíblica do Pecado*, pela ASTE).

⁴⁴ Wright, *The Biblical Doctrine of Man in Society*, 35.

⁴⁵ *God With Us*, 32.

⁴⁶ *Ibid.*, 33.

razão aceitável para o pecado."⁴⁷ A alguém que pergunta se o Criador poderia ter evitado o fracasso humano da revolta contra Deus, devemos responder que ele quis criar parceiros voluntários e não robôs que têm de atender automaticamente à sua vontade e ordem.

Se a natureza e a raça humana foram criadas boas e agora são "más" ou "ruins", como e quando ocorreu a mudança? Como a natureza e o ser humano mudaram de "bons" para "maus"? A resposta clássica da igreja a essa pergunta é "a queda" ou "o pecado original"; no entanto, o Antigo Testamento jamais usa esses termos. Na verdade, o Antigo Testamento raras vezes fala do pecado em termos teóricos ou teológicos. Ele se refere a pecados cometidos em lugares e momentos por pessoas específicas. "Todavia, raramente encontramos reflexão teológica sobre o 'pecado' como fenômeno religioso da maior complexidade."⁴⁸ Eichrodt disse que, quando o Antigo Testamento fala de pecado, a ênfase principal recai sobre sua expressão momentânea concreta em ações individuais. Assim, "a questão da origem do pecado é relegada a segundo plano".⁴⁹

O Antigo Testamento contém uma narrativa (Gn 3) que fala de um momento decisivo na vida do primeiro casal humano, a partir do qual a história da humanidade tornou-se uma história de pecado. Von Rad disse que, na grande hamartiologia de Gênesis 3-11, "o pecado irrompeu e espalhou-se como numa avalanche". O Antigo Testamento conta como o pecado começou e continuou aumentando no âmbito da raça humana, geração após geração. Contudo, ele não aponta outra porta de entrada do pecado no mundo senão a livre escolha de Eva e Adão de desobedecer a Deus pela sugestão de uma serpente. O Antigo Testamento não diz que a serpente era o Diabo, Satanás, ou a fonte do pecado. Ele não culpa a Deus pelo pecado do ser humano, apesar de Adão ter tido alguns pensamentos nessa direção (Gn 3.12). A origem definitiva do pecado no Antigo Testamento continua sendo um enigma (um mistério).

Apesar de o Antigo Testamento não chamar a serpente (ou cobra) de Diabo ou Satanás, o Novo Testamento o faz. Duas vezes o Apocalipse fala do "grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás" (Ap 12.9; 20.2). Parece que o escritor juntou o papel da serpente em Gênesis 3 com o do monstro marinho (Leviatã), o caos (Sl 74.14; Dn 7.19-22). A besta, monstro ou diabo combate os santos e é lançada à terra para aí causar sua destruição (Ap 11.7; 12.1-9).⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Von Rad, *Old Testament Theology I*, 154.

⁴⁹ *Theology of the Old Testament II*, 401.

⁵⁰ Veja o estudo sobre Leviatã e os monstros marinhos no capítulo 5.

Zimmerli disse que o Antigo Testamento não apresenta resposta à pergunta fundamental de como o mal entrou no mundo. "Em todo o Antigo Testamento não encontramos a menor tentativa de buscar refúgio em um universo dualista ou pluralista. A culpa é exposta como tal, sem explicação, em toda a sua severidade."⁵¹ Duas declarações essenciais sobre o assunto ficam totalmente claras na história veterotestamentária em Gênesis 3: o mal não vem de Deus e está sujeito ao poder de Deus. Por isso, o dualismo fica descartado como explicação para a origem do pecado.⁵²

Brevard Childs observou que os estudiosos do Antigo Testamento estão divididos quanto à interpretação da função canônica de Gênesis 1-11. Von Rad entendeu a função desses capítulos como um retrato da história da crescente alienação de Deus ou como "uma avalanche". A virada acontece com o chamado de Abraão. Para von Rad, "a eleição de Israel fornece a perspectiva a partir da qual se vê a história universal de julgamento e misericórdia divinos diante da pecaminosidade humana".⁵³

Claus Westermann argumentou que esses capítulos (Gn 1-11) não avançam em um plano horizontal, com o pecado aumentando até a época do chamado de Abraão. Eles se movem em um eixo vertical Deus—ser humano. Entendem que a realidade universal da existência humana sofre ameaça e limitação. "Para Westermann, nunca existiu uma época inicial de inocência nem uma 'queda', somente um retrato do problema ontológico da existência humana em fragilidade e limitação."⁵⁴

Childs concordou com Westermann em que a história inicial de Israel (Gn 1-11) não deve ser lida como um mero estudo das causas e razões da eleição de Israel, mas asseverou que a tentativa de Westermann de substituir a interpretação ontológica de Gênesis 1-11 levanta um sem-número de questões teológicas.

Não há base bíblica para entender o conteúdo desses capítulos como "o resultado de ser humano". O propósito de Gênesis 1-3 é contestar o caráter ontológico da pecaminosidade humana. "O ser humano não foi criado em alienação de Deus, dos seus companheiros ou de si mesmo. A função teológica de um período de inocência é dar testemunho da harmonia inicial na criação de Deus, que superou a ameaça de não ser na presença de Deus. Ele também dá testemunho da restauração escatológica da nova criação de Deus, em que todas as ameaças estarão vencidas."⁵⁵

⁵¹ *Old Testament Theology in Outline*, 169.

⁵² Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 406; Hamilton, "The Book of Genesis 1-17", 188; G. Wenham, *Genesis 1-15*, 72-73.

⁵³ Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 225.

⁵⁴ Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 226; Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 94-98; 118-119 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela Paulinas).

⁵⁵ Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 226.

33. Os efeitos do pecado

A. Os efeitos do pecado de Adão

Todo estudo do pecado no Antigo Testamento precisa incluir os efeitos do pecado de Adão e os efeitos dos pecados dos indivíduos e das sociedades. O Antigo Testamento não diz nada sobre como o pecado de Adão afetou seus descendentes. Na verdade, Adão é mencionado apenas quatro vezes no Antigo Testamento depois de Gênesis 5 (Dt 32.8; 1Cr 1.1; Jó 31.33; Os 6.7). E duas dessas referências provavelmente devem ser lidas como "homem" e não como "Adão" (Dt 32.8; Os 6.7).

Nada se diz sobre como o pecado de Adão afetou seus descendentes, mas Gênesis 3 mostra conseqüências do primeiro pecado para os envolvidos. A serpente é amaldiçoada por sua participação no pecado da humanidade. Conseqüências (não uma maldição) também são anunciadas à mulher e ao homem, como resultado do seu pecado. Vergonha, culpa e medo sobrevêm a Adão e a Eva depois do seu pecado (Gn 3.11).

As conseqüências específicas do pecado para a mulher foram as dores de parto, o desejo pelo marido e a submissão a ele. Esforço vitalício para tirar o sustento da terra amaldiçoada foi a conseqüência do pecado para o homem. Toda a natureza é amaldiçoada por causa do primeiro pecado. Deus expulsou o primeiro homem e a primeira mulher do jardim do Éden. Sua volta a esse paraíso foi impedida para sempre por um poder divino (Gn 3.24). A partir daí, não só Adão e Eva mas todas as pessoas têm de viver fora do jardim. Como o jardim era o único acesso à árvore da vida, é inevitável que a vida humana termine com a morte (Gn 3.22, 23).

Victor Hamilton observou que a morte não é alistada como uma das conseqüências do pecado de Adão em Gênesis 3.17-19. As conseqüências do pecado de Adão são o tema do contexto mais amplo de 3.17-19, mas nesses versículos a conseqüência do pecado de Adão é o trabalho árduo por toda a vida. "O castigo pela desobediência de Adão e pelo fratricídio de Caim não é a morte, mas ser expulso e andar errante."⁵⁶

⁵⁶ "The Book of Genesis 1-17", 203-204; cf. G. Wenham, *Genesis 1-15*, 83, 89-91.

O Antigo Testamento não explica dogmática nem filosoficamente como o pecado do primeiro casal afetou seus descendentes. Ele simplesmente conta a história das gerações subseqüentes como uma história de pecado. O primeiro filho de Adão e Eva assassinou seu irmão (Gn 4.8). A Bíblia contém algumas indicações de que o pecado de Caim não consistiu meramente nesse ato exterior de violência; a sede do pecado estava em sua ira contra seu irmão (Gn 4.5-7). A palavra *chata* ('pecado') ocorre aqui pela primeira vez no Antigo Testamento. A consequência do pecado de Caim é vista no seu medo e na sua alienação dos seus pares. Lameque acrescentou a bigamia à lista cada vez maior de pecados (Gn 4.19).

Até a época de Noé, Deus viu que "era continuamente mau todo desígnio (*yeşer*) do coração" do ser humano (Gn 6.5). A terra estava corrompida e cheia de violência (Gn 6.11, 12). Deus então enviou o dilúvio para destruir a raça humana como castigo pelos seus pecados, mas isso não resolveu o problema do pecado. Depois do dilúvio, Deus viu novamente que "é mau o desígnio íntimo do homem desde a sua mocidade" (Gn 8.21), dando a entender que o pecado é universal. Noé e sua família não estavam isentos de pecado; não foram poupados por não terem pecado. Noé é chamado "justo e íntegro" (Gn 6.9), mas a palavra *tāmîm* ("direito" ou "perfeito") não significa "sem pecado". Significa "saudável", "inteiro".

Vários textos do Antigo Testamento têm sido usados como textos de prova para a universalidade do pecado e até para o dogma de que o pecado é hereditário (p. ex., 1Rs 8.46; 2Cr 6.36; Jó 14.4; 25.4; Sl 51.5; 58.3; Pv 20.9; Ec 7.20; Is 48.8). Wheeler Robinson disse: "Não há base na exegese histórica para falar de pecaminosidade herdada em nenhuma dessas passagens, incluindo Salmos 51.5; provavelmente, não se quer dizer mais do que Isaías (6.5): 'Sou homem de lábios impuros'".⁵⁷

H. J. Kraus provavelmente tinha razão: "A oração no salmo 51 fala da tendência original para o pecado: 'Eu nasci na iniquidade, e em pecado me concebeu minha mãe' (Sl 51.5). Afirmações como essa não podem ser entendidas nem como causa de pecado herdado biologicamente, nem em termos de moralidade sexual. [...] Elas reconhecem o poder do mal para corromper o ser humano desde o começo (cf. Gn 8.21; Jó 14.4; 15.15s; 25.4; Sl 143.2; Jo 3.6)".⁵⁸

Mesmo nada dizendo sobre a doutrina do pecado original no sentido de culpa transmitida a partir de Adão, o Antigo Testamento está muito ciente da tendência humana natural em direção ao mal. Algumas passagens indicam que, durante certos períodos da história do Antigo Testamento, os filhos eram punidos pelos pecados dos seus pais (Êx 20.5; 34.7; Lv 26.39; Nm 14.18; Js 7.24; 2Sm

⁵⁷ *The Christian Doctrine of Man*, 58.

⁵⁸ *Theology of the Psalms*, 156-157; veja em Marvin Tate, *Psalms 51-100*, 18-19 um estudo de diferentes interpretações possíveis de Sl 51.5.

21.1-6). Talvez a melhor maneira de explicar essas passagens seja com base na visão israelita de "personalidade coletiva" ou solidariedade social. Em certo sentido, o indivíduo, no antigo Israel, estava subordinado a seu grupo. Jamais, porém, o indivíduo estava subordinado a algum grupo a ponto de não ser responsável por seus atos pessoais. Outras passagens enfatizam a independência do indivíduo do grupo (veja Dt 24.16; 2Rs 14.6; Jr 31.29; Ez 18).

A. C. Knudson disse que se pensava que a impureza do povo ou raça a que cada pessoa pertencia permeava a vida de cada um. Como isso acontecia não é explicado. Em nenhum lugar do Antigo Testamento temos um relato da origem da inclinação humana natural para o mal. "Essa inclinação é simplesmente aceita como um fato, um fato revelado por observação e introspecção."⁵⁹

Escritores judeus e cristãos posteriores desenvolveram muitas teorias sobre como o pecado de Adão afetou a raça humana. 2Esdras (escrito um pouco antes do ano 100 d.C.) faz várias referências ao pecado de Adão e a seus efeitos sobre seus descendentes:

O primeiro Adão, sobrecarregado com um coração mau, transgrediu e foi vencido, assim como todos os que descenderam dele. Assim, as doenças se tornaram algo permanente; a lei estava no coração das pessoas junto com a raiz má; porém o que era bom partiu, e permaneceu o que era mau (2Esdras 3.21, 22).

Uma semente maligna foi semeada no coração de Adão logo no início, e quanta maldade ela tem produzido até agora —e produzirá até que venha o tempo da colheita! (2Esdras 4.30).

Ó Adão, o que você fez? Porque, apesar de ter sido você quem pecou, não foi só você quem caiu, mas também nós que somos seus descendentes (2Esdras 7.48=118).⁶⁰

O conceito de pecado no Novo Testamento é essencialmente o mesmo do Antigo. Todos os termos anteriores estão ali.⁶¹ Os termos "queda" e "pecado original" não ocorrem no Novo Testamento. Paulo disse que pecado e morte entraram no mundo por meio de Adão (Rm 5.12-14; 1Co 15.21, 22).

Hamilton afirmou que Paulo recorreu à tipologia Adão—Cristo porque ela fornecia material para discutir três mal-entendidos sobre a ressurreição: 1) a morte não significa aniquilação, porque haverá ressurreição; 2) a morte não significa, como alegavam os gregos, a libertação da alma imortal —o corpo será ressuscitado; 3) o corpo ressurreto será um corpo espiritual (1Co 15.45-49).⁶²

⁵⁹ *The Religious Teachings of the Old Testament*, 265.

⁶⁰ Os vv. 36-105, que estavam perdidos, foram reinseridos no texto, e o v. 48 recebeu o número 118 na versão restaurada.

⁶¹ De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 17-71.

⁶² Veja Hamilton, "The Book of Genesis 1-17", 217.

Paulo afirmou que o pecado é universal (Rm 3.23; 5.12); que todos pecaram e não têm desculpa (Rm 1.20; 2.1; cf. 1Jo 1.8). Tiago 1.13-15 diz: "Ninguém, ao ser tentado, diga: Sou tentado por Deus; porque Deus não pode ser tentado pelo mal, e ele mesmo a ninguém tenta. Ao contrário, cada um é tentado pela sua própria cobiça, quando esta o atrai e seduz. Então a cobiça, depois de haver concebido, dá à luz o pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte".

As doutrinas da "queda" e do "pecado original" foram desenvolvidas plenamente por estudiosos patrísticos nos ramos ocidental e oriental da igreja antiga. No Oriente, o pecado de Adão foi explicado como o tipo primeiro do pecado humano. No Ocidente, tornou-se sua fonte.⁶³ Tanto Ireneu como Tertuliano enfatizaram "a unidade da raça, *em algum sentido*, em Adão". Ambrósio foi o primeiro a dizer que todos os seres humanos "incorreram em culpa em Adão".⁶⁴

Agostinho disse: "A queda do ser humano também é entendida como uma decadência para um nível inferior de existência, de modo que o pecado não deve ser entendido como uma falha, mas uma degradação".⁶⁵ As palavras de Agostinho manifestam uma doutrina completa da "queda" e dos seus efeitos sobre a raça humana. Sua proposição diz mais do que o Antigo Testamento e o Novo sobre o assunto.⁶⁶

Wheeler Robinson disse que Gênesis 3 não traz nenhuma indicação de que a natureza humana é alterada pelo ato de desobediência —muito menos que Adão transferiu uma natureza corrompida aos seus filhos. A desobediência a uma ordem divina, fruto do desejo pelo que Deus retirara dele, contém um significado ético claro e profundo. "O ser humano obtém o que deseja e passa da inocência nua da criança ao conhecimento e aos poderes da maturidade; porém o preço que pagou torna sua civilização maldita, já que o avanço na civilização mostra ser avanço também no mal."⁶⁷

Eichrodt entendeu que Gênesis 3 fala de um evento decisivo, pelo qual o plano de Deus para a humanidade foi frustrado e a história humana passou a ser marcada pela inimizade contra Deus:

Esse evento tem o caráter de uma "queda", ou seja, de cair fora da linha de desenvolvimento planejada por Deus, e, como mostra a narrativa subsequente, tem uma influência determinante sobre a atitude espiritual de todas as pessoas. O ensino da Igreja sobre o tema do pecado original

⁶³ Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 165.

⁶⁴ *Ibid.*, 168.

⁶⁵ Citado por Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 95.

⁶⁶ Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, 168.

⁶⁷ *The Christian Doctrine of Man*, 59.

firmou-se corretamente sobre essa passagem para mostrar que a verdadeira seriedade da escravização ao pecado consiste no fato de que o pecado não é simplesmente "um ato eventual, [...] sempre surgindo da decisão errada de um momento, mas [...] uma tendência perversa da nossa natureza".⁶⁸

Vriezen afirmou que a interpretação cristã da narrativa do paraíso como a história da queda da humanidade, ensinada já por Paulo em Romanos 5 e mais tarde desenvolvida na doutrina do pecado original, não é errônea. Uma vez que alguém dá lugar ao pecado em sua vida, "ele se espalha rapidamente e é transmitido de uma geração para as demais. Por isso, ele chegou muito perto do conceito do pecado original".⁶⁹

G. Ernest Wright mostrou que a maneira cristã de entender a "queda" da humanidade a tem feito continuamente incorrer no perigo de perder o relacionamento ativo, vivo e vital entre Deus e as pessoas, substituindo-o por uma visão estática da natureza humana totalmente depravada e alienada de Deus. Essa substituição não é totalmente errada, mas desvia nossa atenção "do autoconceito vital e responsável e da decisão ativa para a especulação intelectual e para a argumentação racional".⁷⁰

Será que a humanidade está depravada totalmente ou apenas parcialmente? Será que a dificuldade se deve a uma corrupção moral e tendência para o pecado inata, ou ao abuso individual do livre arbítrio, seguindo o mau exemplo de Adão (Agostinho *versus* Pelágio)? Será que os indivíduos estão predestinados para salvação ou destruição, para serem recebedores ou não da graça irresistível (calvinismo *versus* arminianismo)? Wright diz que a Bíblia não dá respostas claras, definidas e irrefutáveis a essas perguntas, porque elas representam exercícios intelectuais sobre o ser humano como um "substantivo" e tornam o movimento dinâmico da Bíblia um paradoxo racional formalizado, que a mente tenta resolver naturalmente tomando um partido ou outro.⁷¹

A natureza do ser humano pode ser vista no que ele faz. Muitos atos humanos, a começar com Adão, são atos de rebeldia contra Deus. O ato culminante de rebeldia pode ser visto na crucificação de Cristo. "O pecado e morte em Adão ergueram uma barreira entre o ser humano e Deus, que Cristo, como mediador, removeu. É este ato da graça de Deus que restaura a criação original (p. ex. Rm

⁶⁸ *Theology of the Old Testament II*, 406-407.

⁶⁹ *An Outline of Old Testament Theology*, 416.

⁷⁰ *God Who Acts*, 92.

⁷¹ *Ibid.*, 92-93.

8.29; Cl 3.10; 1Co 15.49; 2Co 3.18). Conseqüentemente, a cruz é o único símbolo apropriado da fé bíblica".⁷²

Muitos credos e confissões de igrejas mencionam a questão da "queda" e do "pecado original". A maioria das declarações protestantes absolve Deus de qualquer culpa e põe o ônus sobre a humanidade. A Confissão Belga, por exemplo, afirma que nada acontece neste mundo sem a orientação de Deus; mesmo assim, "Deus não é nem o autor nem pode ser culpado pelos pecados que cometemos".⁷³

A Confissão de Fé de New Hampshire diz o seguinte sobre a queda do ser humano: "Cremos que o ser humano foi criado santo, sob a lei do seu criador; porém, por transgressão voluntária, decaiu desse estado santo e feliz; em conseqüência disso, toda a raça humana agora é pecadora, não por força mas por escolha; por natureza, inclina-se para o mal; por isso, está justamente condenada à ruína eterna, sem defesa nem desculpa".⁷⁴

B. Conseqüências do pecado para o indivíduo

Quais são as conseqüências do pecado para o indivíduo no Antigo Testamento? A primeira conseqüência ou resultado do pecado é o sentimento de culpa. A culpa pode ser um sentimento interior de perturbação, alienação e distanciamento. Foi essa a experiência de Adão e Eva (Gn 3.10). Eles ficaram envergonhados e se esconderam. O coração de Davi o acusou depois que ele recenseou o povo (2Sm 24.10). O salmista disse:

Enquanto calei os meus pecados,
envelheceram os meus ossos
pelos meus constantes gemidos todo o dia.
Porque a tua mão pesava dia e noite sobre mim;
e o meu vigor se tornou em sequidão de estio
(Sl 32.3, 4).

Esse senso de culpa têm apenas os que estão pessoalmente cientes dos seus pecados. O Antigo Testamento fala de "pecados por ignorância", que se pode cometer sem ter noção deles, pelo menos no momento em que é cometido (Lv 4; 6). Todavia, o Antigo Testamento deixa bem claro que o pecador é culpado e responsabilizado por qualquer ofensa que cometer, mesmo sem estar ciente de algum pecado pessoal (Lv 5.17).

⁷² *Ibid.*, 91.

⁷³ Berkouwer, *Sin*, 29.

⁷⁴ H. Leon McBeth, *A Sourcebook for Baptist Heritage*, 503-504.

Pode-se pecar sem ter depois um sentimento de vergonha ou culpa, por causa de uma falha fundamental de caráter ocasionada pela rejeição de Deus:

Diz o insensato no seu coração:
Não há Deus.
Corrompem-se e praticam abominação;
já não há quem faça o bem
(Sl 14.1; 53.1).

Ai dos que ao mal chamam bem,
e ao bem, mal
(Is 5.20).

[Este povo] persiste no engano,
não quer voltar.
Eu escutei e ouvi;
não falam o que é reto,
ninguém há que se arrependa da sua maldade,
dizendo: Que fiz eu?
Cada um corre a sua carreira
como um cavalo que arremete
com ímpeto na batalha
(Jr 8.5b, 6).

O Antigo Testamento não tem uma palavra específica traduzível por culpa. Com freqüência ele usa a mesma palavra relativa ao ato do pecado e ao seu castigo. O pensamento hebraico, via de regra, não fazia distinção entre o ato de pecar e o castigo resultante.⁷⁵ Von Rad explicou esse fenômeno como parte da "perspectiva sintética da vida", já que ação pessoal e resultados pessoais subseqüentes não eram entendidos como duas coisas separadas e independentes. Em vez disso, o Antigo Testamento pressupõe a correspondência mais direta possível entre ação e efeito. Isso significa que "não há absolutamente nada no pensamento veterotestamentário que, em termos gerais, corresponda à separação que nós fazemos entre pecado e castigo. A melhor prova disso é que tanto *chata'* como *'awôn* podem significar o pecado como ato e as conseqüências do pecado, ou seja, seu castigo".⁷⁶

⁷⁵ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 413.

⁷⁶ *Old Testament Theology I*, 265-266.

É verdade que algumas palavras podem referir-se a ações más e punição, pecado e condenação, mas isso não se aplica a todas as palavras hebraicas relativas ao pecado. A raiz 'wl, em todas as suas formas, não é uma dessas palavras. Ela sempre se refere a atos injustos ou iníquos e nunca a eventos calamitosos, conseqüências ou punição no sentido de palavras como 'awôn, 'awen ou ra'. Em vários contextos afirma-se categoricamente que Deus nunca faz o "mal" ('awel ou 'awlâ: Dt 32.4; 2Cr 19.7; Jó 34.10).

Apesar de o hebraico não ter uma palavra específica que se traduza por culpa, o termo 'āsham com freqüência é traduzido por "culpa" ou "oferta pela culpa". Ele e seus cognatos são traduzidos por "culpa" ou "culpado" menos de 20 vezes no Antigo Testamento.⁷⁷ O termo 'awôn, que na maioria das vezes é traduzido por "culpa", implica o elemento de "atitude pervertida".⁷⁸

O primeiro resultado do pecado de uma pessoa é sentimento de culpa ou vergonha. O segundo resultado é punição ou condenação. "Toda falta traz punição." Isso é necessário porque "a ofensa contra Deus tem de ser reparada, o veneno contagioso do pecado tem de ser eliminado, e o pecador tem de ser penalizado."⁷⁹ Javé é apresentado no Antigo Testamento como um Deus que "não inocenta o culpado" (Êx 34.7; Nm 14.18) e que "não se esquece de todas as suas obras para sempre" (Am 8.7). Pelo menos na época pré-monárquica, Israel cria que o pecado sempre acarretava conseqüências, das quais algumas sobreviviam visivelmente ao pecador. Entre essas conseqüências estavam as que incluíam uma "irradiação do mal" que, depois de colocada em movimento, mais cedo ou mais tarde se voltaria inevitavelmente contra o pecador e contra a comunidade (veja Am 1.3, 6, 9, 11, 13).

Muitos estudiosos do Antigo Testamento concordam que a condenação divina do pecado é um dos principais elementos veterotestamentários, mas discussões recentes têm questionado o método dessa condenação. Será que o julgamento de Deus é direto ou dinâmico, imanente ou transcendente? Será que Deus traz julgamento sobre o pecador de maneira especial, inesperada e transcendente, ou será que confronta o pecador com uma série de efeitos e conseqüências, "intrínsecos" à natureza do pecado e da pessoa?

Klaus Koch, em um artigo agora famoso, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", argumentou que o Antigo Testamento não contém uma doutrina de retribuição. Javé não age como juiz nesse contexto. Não há normais judiciais nem castigos prescritos que determinam o julgamento. Condenação ou

⁷⁷ C. R. Smith, *The Biblical Doctrine of Sin*, 16.

⁷⁸ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 416.

⁷⁹ Jacob, *Theology of the Old Testament II*, 287.

punição estão arraigadas diretamente no pecado, em uma relação de ato e consequência. Koch falou da sina que cada um cria para si mesmo com sua ação ("menschlicher Tat entspringendes Schicksal"). Isso não significa que Koch considerou o processo puramente imanente ou mecânico. "Javé está envolvido ativamente no processo. É ele quem faz a associação."⁸⁰

Vriezen observou que Koch era contra a idéia de um conceito religioso de retribuição e disse que von Rad em boa parte concorda com ele. Vriezen não nega que o Antigo Testamento frequentemente dá a entender que o pecado traz consigo seu próprio castigo, mas essa posição não predomina não é predominante. "As posições dos dois estudiosos (Koch e von Rad) mencionados esquecem demais de levar em conta a lei da aliança."⁸¹

Berkouwer criticou a teoria de Koch de que o Antigo Testamento não tem uma doutrina de retribuição. A idéia de Koch de que o Antigo Testamento fala de uma "esfera de ação que determina o destino" e não da ação retributiva de Deus, como vemos na Septuaginta, é forçada. Isso é óbvio, segundo Berkouwer, no próprio artigo de Koch, em especial em seu estudo de vários textos de Provérbios. "O fato de que ele descobre que essa 'antiga perspectiva' também está no princípio da 'semeadura e colheita' de Paulo (p. 36) não pode apoiar sua posição. Sua construção é insatisfatória por causa da sua ênfase exclusiva no 'ato que desencadeia o destino'."⁸²

Berkouwer disse que o que torna a posição de Koch totalmente inadequada é que ele propõe um dilema: ou retribuição *ou* dinâmica imanente, transcendência *ou* imanência. É simplesmente impossível colocar a atividade dinâmica do pecado e a atividade judicial de Deus lado a lado em posição de competição.⁸³

Marion Frank Meador disse que a questão da relação entre pecado e castigo recebeu um novo impulso depois que Klaus Koch levantou a questão (1955) de existir ou não uma doutrina de retribuição no Antigo Testamento. Koch não encontrou essa doutrina. Recompensas e castigos não são atribuídos segundo normas pré-estabelecidas. Na verdade, as consequências de uma ação estão embutidas no próprio fluxo da ação, numa espécie de *Tun-Ergehen*⁸⁴ do tipo "semeadura e colheita" (Pv 11.18; Os 8.7; 10.12, 13).⁸⁵ Meador concluiu que a tese de Koch carece de apoio e optou por um modelo modificado de retribuição para a

⁸⁰ Patrick Miller, *Sin and Judgment in the Prophets*, 5.

⁸¹ Vriezen, *Outline of Old Testament Theology*, 309, nota 1.

⁸² Berkouwer, *Sin*, 39-40, nota 41.

⁸³ *Ibid.*, 375.

⁸⁴ "Ação e efeito" (N. do Trad.).

⁸⁵ Veja Meador, "The Motif of God as Judge", 166.

relação entre pecado e castigo. Todavia, insistiu em que "Deus é o juiz supremo e seus juízos são sempre apropriados".⁸⁶

Muitos estudiosos do Antigo Testamento perceberam a *correspondência* entre o pecado e seu castigo no Antigo Testamento. Eichrodt chamou a atenção para "o profundo pensamento [...] de que *ofensa e punição devem corresponder uma à outra*".⁸⁷ Ele disse que os profetas se concentraram em transmitir ao seu público que o castigo é a anulação de um relacionamento totalmente pessoal entre Deus e humanidade, "substituindo assim uma ligação externa entre transgressão e retribuição por uma *correspondência interna*, e permitindo-lhe, pela primeira vez, compreender e confirmar internamente o castigo como consequência necessária do pecado".⁸⁸

Patrick Miller, depois de estudar muitas passagens do Antigo Testamento que tratam do esquema de "correspondência" entre pecado e condenação, concluiu seu estudo com uma seção sobre a "teologia da condenação". Ele disse que não há uma noção de julgamento monolítica que domina o Antigo Testamento. Pelo contrário, a experiência de julgamento de Israel era multifacetada e multidimensional. Miller observou que as passagens estudadas por ele mostravam uma correspondência ampla entre pecado e punição. "Porém muitas passagens não apresentam essa correspondência."⁸⁹

Miller argumentou que a posição de Koch precisa ser modificada. O castigo que segue um crime pode ser compreendido num contexto judicial. O Antigo Testamento fala com frequência de Deus como juiz. Mesmo havendo correspondências e até aspectos causais entre pecado e condenação, a ligação é feita pela decisão de Javé de punir por causa da desobediência. A dimensão da correspondência "coloca no centro do julgamento de Javé a afirmação da *justiça apropriada*. O que Javé requer de todos os seres humanos é *mishpat*, justiça".⁹⁰

O propósito do julgamento de Deus no Antigo Testamento é mais que punir. Ele tem o propósito de purificar, como o fogo que refina (Ml 3.2, 3); o propósito de corrigir, como o prumo (2Rs 21.10-13); e o propósito de renovar, como quando se limpa um prato (2Rs 21.10-13). Deus é sempre livre para exercer misericórdia. Isso não é o mesmo que cancelar o castigo, mas retira dele o aspecto de condenação irrevogável. A dor de parto abre caminho para a promessa de uma nova vida. O sinal de Caim é um símbolo protetor, para guardar sua vida daqueles que lhe tentam fazer o que ele fez com Abel.

⁸⁶ *Ibid.*, 172.

⁸⁷ *Theology of the Old Testament II*, 426.

⁸⁸ *Ibid.*, 452.

⁸⁹ *Sin and Judgment in the Prophets*, 121.

⁹⁰ *Ibid.*, 136.

Punição ou condenação tem o objetivo de endireitar internamente, de trazer de volta para o caminho certo aqueles que se desviaram. Jacob disse: "O que Javé procura conseguir com o castigo é o retorno do pecador e a possibilidade de uma nova vida. A conversão é a condição indispensável do perdão; sem ela, todos os meios de perdão que Deus preparou correm o risco de não surtir efeito".⁹¹

34. A remoção do pecado

A terminologia do Antigo Testamento em referências à remoção do pecado é tão rica e variada como seu vocabulário relativo ao pecado. Boa parte da linguagem concentra-se no que Deus faz com o pecado.

O que Deus faz com o pecado?

1) Ele o remove, põe de lado, joga fora como roupas sujas e rasgadas:

Eis que ela tocou os teus lábios; [...]
foi perdoado o teu pecado
(Is 6.7).

Tirai-lhe as vestes sujas. [...]
Eis que tenho feito que passe
de ti a tua iniquidade
(Zc 3.4; cf. Sm 12.13).

2) Ele o faz sobressair e/ou afasta-o:

Senhor, Senhor Deus compassivo,
clemente e longânimo, [...]
que perdoa a iniquidade,
a transgressão e o pecado
(Êx 34.6, 7).

⁹¹ *Theology of the Old Testament*, 289.

3) Ele o apaga:

Eu, eu mesmo, sou o que apago
as tuas transgressões
por amor de mim
(Is 43.25; cf. Sl 51.1, 9; 109.14;
Is 44.22; Jr 8.23).

4) Ele o lava e limpa:

Lava-me completamente da minha iniquidade,
e purifica-me do meu pecado
(Sl 51.2; cf. 51.7; Jr 33.8).

5) Ele o elimina, remove:

Purifica-me com hissopo
(Sl 51.7).

6) Ele o cobre:

Bem-aventurado aquele cuja iniquidade é perdoada,
cujo pecado é coberto
(Sl 32.1; cf. Sl 85.3).

7) Ele o expia:

Estabelecerei a minha aliança contigo,
e saberás que eu sou o Senhor;
para que te lembres, e te envergonhes,
e nunca mais fale a tua boca soberbamente,
por causa do teu opróbrio,
quando eu te houver perdoado tudo quanto fizeste,
diz o Senhor Deus
(Ez 16.62, 63; cf. Is 6.7; Sl 65.3; 79.9).

8) Ele esquece ou não se lembra do pecado:

Dos teus pecados não me lembro
(Is 43.25).

9) Ele os lança para trás de si e no mar:

Lançaste para trás de ti
todos os meus pecados
(Is 38.17).

Lançará todos os nossos pecados
nas profundezas do mar
(Mq 7.19).

10) Ele os pisoteará:

Pisará aos pés as nossas iniquidades
(Mq 7.19).

11) Ele os perdoa:

Bendize, ó minha alma, ao Senhor,
e não te esqueças de num um só de seus benefícios.
Ele é quem perdoa todas as tuas iniquidades
(SI 103.2, 3; cf. Ne 9.17; SI 130.4;
Is 55.7; Jr 5.1; 31.34; 33.8; 50.20).

Essas são algumas das muitas maneiras pelas quais Deus lida com o pecado no Antigo Testamento.

O Antigo Testamento registra muitos meios que as pessoas tentaram empregar para se livrar do pecado, nenhum deles realmente bem sucedido. As primeiras tentativas de se livrar do pecado no Antigo Testamento podem ser chamadas "primitivas" ou "resquícios" de uma era dinamista anterior.⁹² Nelas, a remoção do pecado é obtida por procedimentos puramente externos, que funcionam automaticamente. Às vezes a condição pecaminosa é removida pela lavagem com água (Nm 8.7; 19.9, 21; 31.23; Lv 14.5, 6); outras, queimada com fogo (Nm 31.22, 23; Is 6.6). Às vezes um animal ou pássaro leva embora o pecado (Lv 14.7, 53; 16.21, 22); nas situações mais sérias, o pecador é desligado da

⁹² Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 443.

comunidade ou morto (Lv 20.6, 10, 11, 14). Esses métodos "primitivos" de se livrar do pecado mostram a percepção que as pessoas têm do pecado e sua tentativa de encontrar uma solução para ele.

Certas passagens do Antigo Testamento falam da necessidade de "desviar" a ira de Deus. O exemplo mais visível é 1Samuel 26.19, em que o sacrifício se torna o meio de desviar a ira divina. Davi diz: "Se é o Senhor que te incita contra mim, aceite ele a oferta de manjares; porém se são os filhos dos homens, malditos sejam perante o Senhor; pois eles me expulsaram hoje para que eu não tenha parte na herança do Senhor, como que dizendo: Vai, serve a outros deuses". Vriezen notou que a palavra "expição" não é usada no texto, "mas a idéia está presente".⁹³ A idéia do sacrifício que desvia a ira de Deus pode ser vista nas palavras: "O Senhor aspirou o suave cheiro, e disse consigo mesmo: Não tornarei a amaldiçoar a terra por causa do homem" (Gn 8.21).

Mesa, rei de Moabe, sacrificou seu filho mais velho (presumivelmente a Camos) para desviar o que interpretou como a ira do deus de Moabe (2Rs 3.27). O sacrifício humano não era desconhecido no Antigo Testamento. Abraão estava para sacrificar Isaque quando Deus o substituiu por um cordeiro (Gn 22.12, 13). Alguns estudiosos entendem que Êxodo 22.29, 30 deixa entrever que houve um tempo em que o filho mais velho era sacrificado. Jefté sacrificou sua filha para cumprir seu voto ao Senhor (Jz 11.30-35). Hiel de Betel pode ter sacrificado dois de seus filhos quando construiu Jericó (1Rs 16.34). Apesar de a lei deixar claro que o sacrifício infantil era errado (Êx 34.20; Dt 18.10), dois reis de Judá, Acaz e Manassés, ofereceram seus filhos em sacrifício e foram condenados por esse ato pagão (2Rs 16.3; 21.6).

Às vezes o Antigo Testamento usa a idéia de propiciação ou expiação para falar da remoção da ira de Deus. Esse é um tema muito difícil de interpretar no Antigo Testamento. A palavra hebraica *hállâ* é usada algumas vezes com o sentido de "acariciar o rosto" (de Deus), de "enterrecê-lo", de "abrandá-lo" e torná-lo favorável (1Sm 13.12; 1Rs 13.6).

A palavra parece significar "propiciar" em três lugares do Antigo Testamento (Zc 7.2; 8.22; Ml 1.9). C. H. Dodd disse que, nessas três passagens na Septuaginta, encontramos pela primeira vez exemplos inconfundíveis de sentido clássico comum de *exhilaskesthai*, "propiciar". Em todas as outras menções do termo os tradutores usaram alguma outra palavra grega. Dodd concluiu que devia haver algo excepcional nesses três versículos para que fosse usada essa palavra grega.

⁹³ *Outline of the Old Testament*, 267.

A primeira e a terceira passagem (Zc 7.2; Ml 1.9) têm um tom distinto de desprezo: é inútil pensar que é possível "apaciar" Javé! Portanto, parece claro que os tradutores usaram deliberadamente o termo *exhilaskesthai*, com um tom de desprezo por seu significado-padrão nos círculos pagãos, indigno para o Deus de Israel. Na segunda passagem (Zc 8.22), são os povos pagãos (não Israel) que vêm "propiciar" Javé.⁹⁴ Seja como for, Vriezen provavelmente estava certo ao entender que essas passagens estavam usando conceitos simples e muito humanos de expiação, na crença de que Deus podia ser influenciado com presentes e favores pessoais. Se foi esse o caso, as pessoas que tinham essa idéia em Israel devem ter sido uma minoria pequena.⁹⁵

A segunda maneira pela qual as pessoas tentam livrar-se dos pecados é pelo culto (sacrifícios). Os sacrifícios, porém, não podiam expiar todos os pecados. Não havia sacrifício que expiasse alguns tipos de assassinato (Nm 35.31, 32), pecados contra a aliança (os Dez Mandamentos) ou pecados propositais (Nm 15.22-31; 1Sm 3.14). Pecados não deliberados e menos sérios podiam ser expiados, na condição de que fossem confessados quando se tornassem públicos e que a restituição apropriada fosse feita (Lv 5.14-19; 19.20-22; Nm 5.5-8). Pode não ser correto usar a palavra "expiar" para referir-se a "pecados involuntários".⁹⁶

Hartmut Gese disse que "expiação não equivale a perdão de pecados e erros que podem ser reparados. Cada um tem de tomar suas próprias providências nesses casos. É óbvio que, sempre que possível, deve-se fazer restituição. Expiar não significa promover reconciliação, aceitar perdão pelo que pode ser colocado em ordem novamente. Significa salvar alguém da morte merecida".⁹⁷

A palavra "expiação" em inglês é *atonement*, um dos poucos termos teológicos de origem anglo-saxã, e significa "tornar um", indicando o processo de proporcionar a unidade dos que estão afastados.⁹⁸ Frank Stagg observa que a idéia bíblica de expiação é mais que um encontro de mentes. É a restauração de um relacionamento.⁹⁹ W. T. Conner disse que *atonement* não é uma tradução apropriada de nenhuma palavra encontrada no Novo Testamento grego.¹⁰⁰ As palavras "expiar" e "expiação" ocorrem várias vezes no Antigo Testamento nas versões Corrigida e Atualizada de Almeida, mas apenas uma vez no Novo Testamento (Rm 5.11, KJV), apesar de a idéia estar sempre presente.

⁹⁴ Dodd, *The Bible and the Greeks*, 86-87.

⁹⁵ *Outline of the Old Testament*, 268.

⁹⁶ Jacob, *Theology in the Old Testament*, 293.

⁹⁷ *Essays on Biblical Theology*, 99.

⁹⁸ Morris, "Atonement", 107.

⁹⁹ *New Testament Theology*, 162-163.

¹⁰⁰ *The Gospel of Redemption*, 76.

"Expição" traduz a raiz hebraica *kpr*. Essa raiz aparece como verbo 91 vezes no Antigo Testamento, 60 das quais relacionadas com sacrifícios nos textos sacerdotais. Os estudiosos não concordam quanto à etimologia exata de *kpr*. Apesar de os sacrifícios do Antigo Testamento servirem de "ofertas" e/ou caminhos para a comunhão com Deus, "todo o culto sacrificial é dominado pela idéia de expiação".¹⁰¹ O ato sacrificial é, na prática, uma pequena representação de um relacionamento que se restaura.

Durante boa parte da história, Israel teve um dia —o Dia da Expição (Lv 16.1-34; Nm 29.7-11; Ez 45.18-21)— em que se efetuava a expiação pelos sacerdotes, pelo povo e pelo santuário. Apenas nesse dia o sumo sacerdote (e apenas ele) tinha permissão para entrar no santo dos santos. Ele tinha de oferecer um sacrifício pelo seu próprio pecado (Lv 16.6), confessar os pecados do povo sobre a cabeça do bode expiatório (v. 7-10) e purificar o santuário (v. 18, 19). Boa parte desse ritual dá provas de ser "uma prática extremamente antiga".¹⁰²

O Dia da Expição tinha um lugar especial na religião de Israel. "Mais do que qualquer outra festa do ano, ele afirmava um profundo senso de pecado e a compreensão de que apenas Deus podia resolvê-lo. De uma forma especial, ele provava que os ministros de Deus de modo algum estavam livres do poder do pecado."¹⁰³

O escritor de Hebreus disse que o lado exterior do tabernáculo simbolizava muito bem que o caminho para dentro do santo dos santos ainda não fora aberto (Hb 9.8). Quando Cristo veio como sumo sacerdote, ele adentrou o santo dos santos —conquistando redenção eterna não com o sangue de touros e bodes, mas com seu próprio sangue (Hb 9.11, 12).

Na teologia cristã, o termo "expição" tem sido usado quase exclusivamente em referência à morte de Jesus Cristo na cruz para "expiar" os pecados humanos e reconciliar os pecadores com Deus. Com frequência faz-se uma forte distinção entre "reconciliação" ou "propiciação" (*Versöhnung, katallage*) e "expição" ou "cobrir" (*Sühne, hilasmos*). Essa distinção pode ser encontrada em alguns lugares do Antigo Testamento, porém não com a palavra *kippēr*. Deus é sempre o sujeito do verbo *kippēr*, nunca o objeto quando o termo é usado em relação a ele. No Antigo Testamento, ele é o "expiador", não o "expiado".¹⁰⁴

¹⁰¹ Vriezen, *Outline of Old Testament Theology*, 261

¹⁰² Clements, *Leviticus*, 45.

¹⁰³ *Ibid.*, 46.

¹⁰⁴ Whale, *Christian Doctrine*, 92.

De acordo com Whale, não há sofrimento vicário ou substituição penal nos sacrifícios do Antigo Testamento. "A palavra chave não é 'propiciação', um termo sujeito a mal-entendidos, nem mesmo 'expição', um termo difícil e ambíguo. Não existe a idéia de tornar propício um Deus irado ou de pagar-lhe uma compensação pelo mal que lhe foi feito. Deus nunca é o objeto do verbo hebraico que significa 'propiciar' ou 'expiar'. É o próprio Deus que 'expia' o pecado removendo ou cobrindo-o dessa maneira escolhida por ele."¹⁰⁵

C. H. Dodd observou que a "tradução mais comum" de *kippēr* na Septuaginta é *hilaskesthai* ou *exhilaskesthai* e seus substantivos correspondentes. No grego clássico e coíné fora do Novo Testamento, *hilaskesthai* regularmente tem o sentido de "apaciar", "tornar propício", "agradar", "tornar feliz ou alegre", com objeto pessoal.¹⁰⁶ Como sentido secundário, *exhilaskesthai* pode significar "propiciar", mas na Septuaginta e no Novo Testamento o sentido principal é "expiar". Disse Morris:

É um alívio saber que temos bases sólidas para nossa convicção de que o Deus da Bíblia não é um ser que pode ser agradado como qualquer divindade pagã. [...] Os escritores da Bíblia nada têm que ver com conceitos pagãos de uma divindade caprichosa e vingativa, que inflige castigos arbitrários a adoradores que a ofendem, que têm de suborná-la com oferendas apropriadas para restituir-lhe o bom humor. A importante obra de Dodd deixa isso muito claro.¹⁰⁷

Dale Moody disse que propiciação é um conceito religioso pagão que se tornou parte do vocabulário cristão pela tradução para o latim de Romanos 3.25; 1João 2.2; 4.10. A visão do Antigo Testamento do santo amor de Deus e a visão do Novo Testamento da obra de Deus em Cristo modificaram o termo pagão de tal modo que a idéia de reconciliação no Novo Testamento "restringe-se apenas ao ser humano. Deus, como Pai do nosso Senhor Jesus Cristo, nenhuma vez é descrito como alguém propiciado ou reconciliado. O problema está exclusivamente no ser humano, e a solução está em Deus".¹⁰⁸

Outras religiões que não o judaísmo e o cristianismo presumem que Deus é aquele que, por sua natureza, exige ser reconciliado. Se nos deixamos influenciar neste ponto pelo consenso de outras religiões, com certeza enveredaremos por um caminho errado. "Este é um dos pontos em que o perigo do paralelismo pode ser visto com muita clareza. O cristianismo não deve ser compreendido pela analogia

¹⁰⁵ *Ibid.*, 81.

¹⁰⁶ *The Bible and the Greeks*, 82; cf. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, 125-126.

¹⁰⁷ *The Apostolic Preaching of the Cross*, 129.

¹⁰⁸ Moody, "Propitiation=Expiation", 14.

de qualquer outra fé. [...] É Deus quem reconcilia, e o ser humano é o reconciliado."¹⁰⁹

Os profetas tinham pouca confiança no sacrifício como meio de se livrar do pecado. Eles falavam primordialmente da necessidade de "arrependimento" e "perdão", como meio de remover o pecado (Is 1.11; Os 6.6; Am 5.23, 24; Mq 6.8). Os profetas expressaram seu desapontamento com a falta de resposta do povo aos apelos ao arrependimento.

Que é arrependimento? Que é perdão? Será que o arrependimento é um pré-requisito para o perdão? Muitos estudiosos modernos do Antigo Testamento têm atenuado a importância do arrependimento na pregação dos grandes profetas. Thomas Raitt disse que, apesar de muitos estudiosos terem afirmado que o chamado ao arrependimento tinha um lugar de importância central no papel do profeta e em sua teologia, é surpreendente como tão poucos atentaram para a expressão "chamado ao arrependimento" nas palavras dos profetas.¹¹⁰

No Antigo Testamento 24 passagens podem ser classificadas como "anúncios de condenação" pela falta de arrependimento (Is 6.10; 9.13-14; 30.15-16; Jr 3.1, 7, 10; 5.3; 8.4-7; 9.5; 13.22; 15.7; 23.14; 25.3-4; 34.16; 45.5; Ez 3.19; Os 5.4; 7.10; 11.5; Am 4.6, 8, 9, 10, 11) e 28 como "apelo ao arrependimento" (2Rs 17.13; 2Cr 30.6-9; Ne 1.8-9; Is 1.19-20; 55.6-7; Jr 3.12-13, 14, 22; 4.1-2, 3-4, 14; 7.3-7; 15.19; 18.11; 22.3-5; 25.5-6; 26.13; 31.21-22; 35.15; Ez 18.30-32; Jl 2.12-13; Am 5.4-5, 6-7, 14-15; Jn 3.7-9; Sf 2.1-3; Zc 1.2-6; Ml 3.7). O "chamado ao arrependimento" é simplesmente o chamado dos profetas para que Israel volte para Deus.

Além da expressão "chamado ao arrependimento", o tema do arrependimento faz parte de várias formas narrativas e das petições nas orações (Lv 26.40; Dt 4.30; 30.2, 10; 1Rs 8.33, 35, 47, 48; 2Rs 23.25; 2Cr 7.14; Ne 9.26, 29, 35; Jó 22.23; Sl 7.12; 22.27; 78.34; Jr 3.7, 10; 26.4-6; 36.2-3, 7-10; Zc 1.6; Ml 2.6).

Em um lugar Raitt disse que salvação é às vezes um ato que cria arrependimento¹¹¹ e que a salvação às vezes vem sem referência à necessidade de arrepender-se (veja Is 40.2; 43.25; Jr 30.14-17; 33.8; Mq 7.18, 19). Entretanto, ele concluiu que, "sob a influência dos profetas, o arrependimento veio a ter grande proeminência teológica, e até o presente é teologicamente normativo, tanto no judaísmo como no cristianismo, que o arrependimento necessariamente precede e com freqüência é seguido de perdão".¹¹²

¹⁰⁹ Stewart, *Man in Christ*, 210-211.

¹¹⁰ "The Prophetic Summons to Repentance", 30-48.

¹¹¹ *Ibid.*, 47; cf. Is 44.22; Jr 31.31-34; Ez 27.22-36.

¹¹² *Ibid.*, 48.

Que é arrependimento, de acordo com o Antigo Testamento? Diversas palavras hebraicas expressam uma variedade de idéias, que vão desde mudar de idéia até um sentimento de remorso ou lamento e "afastar-se do pecado e voltar para Deus".¹¹³ William Holladay fez um estudo exaustivo da raiz hebraica *shûb* ("voltar-se"). Essa raiz aparece de modo inequívoco 1054 vezes no texto massorético, tendo Deus e/ou pessoas como sujeito. Na maioria das passagens o uso é "secular", e significa simplesmente "voltar para algo ou de algo, para algum lugar ou de algum lugar e para alguém ou de alguém". Holladay insistiu que a raiz significa "retomar o caminho até o ponto de partida".¹¹⁴

Holladay concluiu que 164 das 1054 vezes em que a raiz *shûb* ocorre podem ser classificadas como "casos de aliança", significando a expressão de mudança de lealdade por parte de Israel ou de Deus, um em relação ao outro (1Rs 8.33; Jr 4.1).¹¹⁵ Como acontece com a maioria dos temas, o Antigo Testamento não nos ajuda com generalizações que podem tornar-se uma doutrina sistemática de "arrependimento". Uma razão para isso é que o hebraico clássico não tem substantivo traduzível por "arrependimento", e "onde não há vocabulário não pode haver conceitos. [...] A palavra *mēshûba*, 'arrependimento', é uma abstração de uma época posterior".¹¹⁶ Outros termos hebraicos devem ser considerados sinônimos ou paralelos de *shûb*, como *sûr* ("colocar de lado"), *pānâ* ("virar o rosto") e *nāham* ("lamentar").¹¹⁷

O substantivo *shûbâ* ocorre uma vez no Antigo Testamento (Is 30.15) e o substantivo *tēshûbâ* é usado no Antigo Testamento, porém apenas no sentido temporal. A forma substantiva de *nāham* também ocorre apenas uma vez no Antigo Testamento, com o sentido de "arrependimento" ou "compaixão" (Os 13.14).

Jeremias usou a raiz *shûb* 111 vezes, iluminando todos os sentidos da raiz: "desviar", "voltar atrás" e "conversão e renovação interior". Arrependimento é um processo doloroso: implica circuncidar o coração, arar a terra que descansou, renunciar completamente à idolatria, retornar totalmente para Deus (Jr 4.1-4). Isso equivale a uma transformação radical da vida. A única outra alternativa é a ruína. Mesmo quando Jeremias se dirigiu à nação, dirigiu seu apelo mais forte ao indivíduo: "Converti-vos agora cada um" (Jr 25.5; 26.3; 36.3, 7). Ele sabia que a possibilidade de redenção não estaria aberta para sempre, e que a conversão "é

¹¹³ Quanbeck, "Repentance", 33.

¹¹⁴ *The Root Subh in the Old Testament*, 53.

¹¹⁵ *Ibid.*, 116.

¹¹⁶ *Ibid.*, 157

¹¹⁷ *Ibid.*, 155-156.

*unicamente obra de Deus, que cria um novo coração em que a obstinação interior é vencida pela receptividade obediente".*¹¹⁸

No Antigo Testamento, as pessoas se arrependem e Deus perdoa. Uma parte do arrependimento é confissão. A confissão do pecado no Antigo Testamento indica que o pecador está ciente de pecados pessoais (Lv 5.5) e decidido a afastar-se deles (Pv 28.13; Dn 9.4):

Confessei-te o meu pecado
e a minha iniquidade não mais ocultei.
Disse: Confessarei ao Senhor
as minhas transgressões;
e tu perdoaste a iniquidade
do meu pecado
(Sl 32.5).

Confesso a minha iniquidade;
suporto tristeza por causa do meu pecado
(Sl 38.18).

Como o pecado é uma ofensa contra Deus que causa separação entre a pessoa e Deus e resulta em uma vida marcada pelo mal (Is 59.1-15), "o pecado pode ser apagado somente por um ato de perdão".¹¹⁹ Então, que é perdão, e como ele é dado? Será que o perdão pode ser comprado com sacrifícios ou com uma vida transformada?

Três palavras hebraicas são traduzidas por "perdão" em nossas versões. São elas: *kipper*, *nāsa'* ("erguer") e *sālah* (possivelmente "soltar"). As três palavras são metáforas que se referem à remoção do pecado. A primeira e a terceira são usadas apenas em relação ao perdão de Deus (Dt 21.8; 2Cr 30.18; Sl 78.38; Jr 18.23).

O perdão é condicionado pelo arrependimento, mas este não é garantia de que Deus tem de perdoar ou irá perdoar (Am 5.15; Jn 3.8; Sf 2.3). Norman Snaith disse que a atitude moderna é que a restauração à plena comunhão com Deus, que é o sentido do perdão, é uma consequência direta do arrependimento humano. O perdão de Deus, contudo, não segue automaticamente à ação humana. Ele é "a ação real e pessoal imediata de Deus".¹²⁰

¹¹⁸ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 468-469.

¹¹⁹ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 290.

¹²⁰ "Forgiveness", 86.

Harry Emerson Fosdick disse que, quando se ouve alguém falar sobre perdão superficialmente, como algo fácil, pode-se ter certeza de que a pessoa não está perdoadando pecados, mas passando por cima deles. "Dizer que o pecado não importa, não levá-lo a sério, ser tolerante com ele [...] não é perdão. É lassidão moral. O pecado importa — e muito! Tolerá-lo é fácil; perdoar é difícil".¹²¹

W. A. Quanbeck enfatiza a liberdade e a soberania de Deus no perdão ao dizer que os sacrifícios queimados simbolizava a transformação da oferta e sua aceitação por Deus. "Isso destacava o fato de que o sacrifício não é uma permuta em que Deus perdoa levando em consideração a oferta, mas tem efeito porque Deus, em sua misericórdia, decidiu aceitar a oferta como se o ofertante estivesse dando a sua vida. O sacrifício não é a compra de perdão, mas a reivindicação da promessa de misericórdia de Deus".¹²²

Somente Deus pode perdoar pecados, mas como e com base em que ele o faz? Eichrodt observou que a remoção mecânica do pecado pela magia exclui o perdão como ato livre de Deus. Uma compreensão legalista de culpa e castigo também restringe e exterioriza o ato. "Sempre que a punição é considerada uma compensação adequada pela transgressão, podendo até ser evitada por obras voluntárias que excedem a obrigação, o perdão pode ser compreendido só como *uma redução ou remissão total da punição*. Assim, a ação de Deus está vinculada ao seu direito à compensação".¹²³ Deus perdoa em vista do remorso da pessoa pelo pecado, ou em vista da confissão do pecado? Será que Deus perdoa com o batismo? Será que ele perdoa como as pessoas perdoam?

No Antigo Testamento as pessoas criam que Deus perdoaria —na verdade, tinha perdoado— os seus pecados (Sl 65.3; 85.2, 3; 106.6-47; Ez 16.63; 20.9, 14, 22). O que Israel entendia por "perdão dos pecados"? Como nós devemos entendê-lo? R. C. Moberly disse que, quando uma criança vem até um dos pais para ser castigada e este se abstém de punir ou repreender, **perdão significa a remissão de uma punição**. Essa é a primeira e mais simples forma de perdão.

Contudo, Moberly disse que, mesmo que a remissão da pena seja o primeiro passo para compreender o perdão, não é o último. "A teologia que se permite ficar presa em uma teoria de perdão em que a principal característica é a remissão da pena, pouco a pouco (como não poucas tentativas de explicar a doutrina da expiação mostraram) afundará em perplexidades insolúveis. De fato, [...] **o perdão na verdade não pode significar tudo isso sem significar mais**. [...] A

¹²¹ "Forgiveness of Sins", 192-193; veja Moberly, "Punishment and Forgiveness", 244.

¹²² "Forgiveness", 316; veja Sakenfeld, "The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14", 317-330.

¹²³ *Theology of the Old Testament II*, 453.

simples idéia de não punir é negativa e externa demais para atingir o verdadeiro cerne da questão."¹²⁴

Definir perdão como remissão da pena apagaria toda distinção entre certo e errado. Remissão da pena requer uma explicação e uma justificação. Remissão da pena pode ser bom ou mau. Se ela não tem justificativa, é imoral. Deus "perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocenta o culpado" (Êx 34.6, 7). Deus tem seus motivos e justificativas para perdoar o pecado.

Perdão não é remissão de uma pena; é restauração de um relacionamento.

Se alguém disser que perdão é a remissão de qualquer pena por qualquer ofensa, teremos de harmonizar isso com o funcionamento da lei natural rígida de causa e efeito, semeadura e colheita, ações e conseqüências. Perdão não significa meramente "soltar". Perdão não significa ficar isento de todas as conseqüências ou castigos do pecado. Parte da pena do pecado é o dano irreparável que algumas ações pecaminosas causam, como a morte de alguém causada por um motorista bêbado. Todo o arrependimento do mundo não pode fazer alguém que morreu voltar a viver.

Será que perdoar é certo? Se Deus passa por cima do pecado, se perdoa livre e incondicionalmente, não está estimulando o pecado? Pode haver quem diga que sim (Rm 6.1-4). É correto ajudar pessoas em dificuldades? É certo resgatar pessoas de prédios em chamas ou de navios que estejam afundando? O salmo 107 exorta os redimidos pelo Senhor a agir assim. Nesse salmo, salvam-se pessoas em quatro tipos de perigos (caminhantes no deserto, prisioneiros em escuridão e angústia, doentes em conseqüência dos seus pecados e iniquidades, e naufragos). Todas elas agradecem ao Senhor seu amor fiel e suas obras maravilhosas. Salvar pessoas das conseqüências do pecado é colocado lado a lado com a salvação de males físicos. **Deus nunca faz pouco caso do pecado, mas pode colocar o prisioneiro em liberdade** (Sl 107.10-14; Is 61.1-3).

Algumas pessoas tentam entender o perdão de Deus a partir da analogia do perdão humano. William J. Wolf disse que motivações louváveis provavelmente levam ao perdão no nível humano. Contrição genuína dos dois lados e um sentimento mútuo de profunda penitência pode fazer brotar perdão genuíno. Entretanto, esses exemplos com freqüência são fruto de percepção religiosa e procedem de mentes abertas pelo perdão de Deus. Na maioria das vezes, a situação humana que leva à reconciliação está baseada em interesses pessoais mútuos. Sócios em empreendimentos "resolvem suas diferenças" e maridos e esposas tentam "manter as aparências" do seu casamento em benefício dos filhos.

¹²⁴ "Punishment and Forgiveness", 243.

É difícil projetar esse elemento na afirmação racionalizada de que Deus tem de perdoar como as pessoas fazem. Uma das razões que faz o ser humano perdoar é que ele sabe que ele mesmo precisa de perdão. O absurdo de dizer que Deus precisa acertar suas diferenças com o ser humano, ou que é levado a perdoar porque precisa ser perdoado, desmascara facilmente o "argumento a partir do perdão humano". Nós não perdoamos a Deus!¹²⁵

A base última do perdão de Deus continua sendo um mistério no Antigo Testamento. Todavia, o Antigo Testamento contém sinais, lampejos, prenúncios de uma solução final para o problema do pecado. A base última do perdão de Deus no Antigo Testamento tem sua expressão mais clara em Isaías 52.13-53.12. A idéia do sofrimento vicário de um Redentor foi lançada. A colocação de Isaías 53 encontra eco na parábola do pastor em Zacarias 11, apesar de as referências detalhadas desta estarem envoltas em trevas ainda mais densas. O grande lamento de penitência de Zacarias 12.10, 11 emite a mesma nota de Isaías 53.1-6, de modo que ali também o cenário pode ser a morte expiatória do pastor que Deus enviou.

O último trecho do salmo 22 vincula a vitória do reino de Deus ao sofrimento do justo e à sua redenção. O servo de Deus passa por opressão e aflições imerecidas, dor e sofrimento, agressões e rejeição. Tudo isso não deve ser nem esquecido nem vingado. São os meios de trazer cura e perdão para "muitos" (Is 53.5, 11). Pelo sofrimento do servo, "o braço do Senhor será revelado", não em poder ou força militar mas em fraqueza, sofrimento e morte.

De fato, quem poderia ter reconhecido isso no Antigo Testamento (Is 53.1)? Deus pode fazer tudo isso porque está ao alcance do seu poder. "Em certo sentido, mesmo no Antigo Testamento Javé é o 'Deus crucificado'".¹²⁶

No Antigo Testamento, o pecado é um problema sério que não é resolvido de modo satisfatório. Algumas pessoas tentam negar que pecaram (Gn 4.9). Outras tentam esconder ou encobrir seu pecado (Gn 3.8-11). O pecado não pegou Deus de surpresa. Ele o previra e se preparara para lidar com ele de maneira provisória no Antigo Testamento. O meio de perdão definitivo, porém, veio no Novo Testamento, em Cristo, por meio de sua morte expiatória e do poder da sua ressurreição.

¹²⁵ Wolf, *No Cross, no Crown*, 190.

¹²⁶ Goldingay, "The Man of War and the Suffering Servant", 101; cf. Moltmann, *The Crucified God*; Kaufman, *Systematic Theology*, 219-222; R. L. Smith, "The Messiah in Zechariah", *Micah-Malachi*, WBC 28, 175-180.

8

Adoração

A adoração parece ser tão antiga quanto a raça humana. Os primeiros capítulos de Gênesis narram sacrifícios oferecidos por Caim, Abel e Noé. Nenhuma explicação é dada para esses sacrifícios, e parece que isso não era necessário. Os sacrifícios de Caim e Abel provavelmente foram a resposta de gratidão a Deus pela dádiva da fertilidade dos animais e da terra (primogênitos e primícias), acompanhada da petição implícita por mais bênçãos. O sacrifício de Noé (Gn 8.20-22) foi uma oferta para Deus por salvá-lo de um perigo mortal. Westermann observou que esses **dois motivos (salvação e bênção)** continuaram determinando a adoração até o presente.¹

Os tradicionalistas nos dizem que nunca houve uma comunidade humana sem nenhum tipo de adoração. "Adoração é um fenômeno humano universal. Isso tem sido confirmado pela história das religiões."² **De acordo com Walter Harrelson, que escreve sobre a adoração em uma "era secularizada", há quem diga que Deus se move e atua na cultura complexa, tecnológica e urbanizada de hoje. Dizem que nossa tarefa é discernir nela a presença de Deus, e não continuar as práticas meramente religiosas do passado.**



¹ *Elements of Old Testament Theology*, 188 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela Paulinas).

² *Ibid.*

Todavia, Harrelson viu uma grande lacuna nessa maneira de ver nossa nova situação. O que se deixa de ver é a necessidade humana de celebrar. **O ser humano, em virtude de sua humanidade, é convidado a louvar pelo próprio processo de viver.** "Eu não insistiria, como alguns historiadores da religião, que o ser humano é irremediavelmente religioso, mas que o ser humano não pode levar uma vida plenamente humana sem atos de celebração".³

35. Os termos da adoração

G. Henton Davies disse que adoração é homenagem —a atitude e a atividade que objetiva reconhecer e descrever o valor da pessoa ou coisa à qual a homenagem ou adoração é prestada. "Por isso, adoração é sinônima de toda uma vida reverente, englobando devoção e liturgia."⁴ Wheeler Robinson disse: "Adoração é, essencial e etimologicamente, o reconhecimento do valor de Deus. Não tem nenhuma relação direta com a edificação dos adoradores. É uma oferta para Deus, aceitável a ele e incumbência do ser humano. Todos os outros aspectos da adoração são subordinados a essa ênfase principal."⁵

Em inglês, a palavra "adoração" (*worship*) vem da palavra "valor" e significa "o reconhecimento, pelo homem finito, do valor infinito de Deus, e também a representação estética ou expressão dramática desse reconhecimento, por atos simbólicos, atitudes e palavras".⁶ Terrien observou que a adoração não tem por objetivo primordial edificar, elevar, purificar ou consagrar os adoradores. Esses resultados devem ser seus subprodutos. O propósito da adoração é glorificar a Deus.

O conceito de adoração dos salmistas era "teocêntrico", não "antropocêntrico". Eles sustentavam que nada na terra era digno se não estivesse na relação apropriada com o criador do universo, o doador da vida, mestre, juiz e salvador. "Mas eles não se perdiam na divindade, e sua preocupação com as coisas divinas e eternas não fazia com que deixassem de ser de carne e osso, vivendo na terra, preocupados com o mundo da vida humana e suas multiformes realidades. Não havia neles nenhum traço do panteísmo hindu, nenhum misticismo ilusório do tipo que tenta fugir de si mesmo e das responsabilidades da existência social."⁷

³ Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, xi

⁴ "Worship in the Old Testament", 879.

⁵ "The Old Testament Background", 19.

⁶ Terrien, *The Psalms and Their Meaning for Today*, xi.

⁷ *Ibid.*

Para enfatizar que adorar é atribuir o maior valor a Deus, Harry Buck citou a oração de Rabia, mística muçulmana de cerca de 800 d.C.:

Oh Deus! Se te adoro por medo do inferno,
queima-me no inferno;
se te adoro na esperança do paraíso,
exclui-me do paraíso;
mas se eu te adorar por ti mesmo,
não esconde tua beleza eterna.⁸

Buck assinalou que a oração da mulher está certa. Se alguém adora a Deus por medo do inferno ou pela esperança do céu, confere ao inferno ou ao céu maior "valor" do que o valor de Deus "e, assim, eles se tornam objeto da adoração".⁹

A. S. Herbert disse que a adoração é um fim em si mesmo. "A adoração pode muito bem levar a pessoa ao reconhecimento da necessidade de perdão, mas a oração de penitência segue apropriadamente o reconhecimento do valor absoluto de Deus; o perdão é buscado para que a adoração seja oferecida condignamente".¹⁰

A palavra inglesa traduzida por "adoração" tem uma ênfase um pouco diferente das palavras do Antigo Testamento que significam adoração. Ela dá ênfase a um juízo de valor por parte do adorador, característico da interiorização de idéias ocidental. Os termos hebraicos que significam adoração descrevem uma ação ou resposta ao Santo. O Antigo Testamento freqüentemente chama Deus de "o Santo de Israel" e afirma que ele está "com" ou "no meio do" seu povo.

Uma pequena reflexão esclarecerá a natureza paradoxal dessas palavras. "Santo" (*qādos̄h*) destaca que Deus é outro, transcendente, inacessível, misterioso, inatingível. Mas ele é chamado "o Santo de Israel no meio (*qereb*) de ti" (Is 12.6; Os 11.9). Estar na presença de Deus era uma experiência tremenda, até aterradora. Ela despertava a consciência de pecado (Is 6.5) e um forte desejo de ter uma vida digna (Lv 19.2). A esperança de Israel de receber perdão e bênção individual e coletivamente estava no Santo (Is 41.14; 54.5).

Herbert disse que esse fator da santidade de Deus "determina a natureza e a direção do culto em Israel até onde podemos traçá-los na história e subjaz às formas de culto que vão mudando desde seus primórdios até a forma desenvolvida do judaísmo pós-exílico".¹¹ Harrelson defendeu a mesma coisa quando definiu

⁸ Buck, "Worship, Idolatry, and God", 67.

⁹ *Ibid.*, 69.

¹⁰ *Worship in Ancient Israel*, 10.

¹¹ *Worship in Ancient Israel*, 5.

adoração como "uma resposta ordenada à manifestação do Santo na vida de indivíduos e grupos".¹²

Três palavras hebraicas são traduzidas por "adoração" em nossas versões: *shāḥaḥ* ("inclinar-se", "prostrar-se"); *ʿābad* ("servir"); e *sāgad* ("inclinar-se"). *sāgad* é usado no Antigo Testamento apenas no contexto de inclinar-se diante de uma pessoa (Daniel, Dn 2.46) ou de um ídolo (Is 44.15, 17, 19; Dn 3.5, 7, 10, 12, 14, 18, 28).

ʿābad significa "trabalhar", "atuar como escravo" em relação ao dono. É um termo aplicado ao escravo caseiro e ao súdito ou vassalo de um suserano. Entretanto, a ênfase não é tanto na condição servil do adorador como na função de executar a vontade do senhor. O vassalo habita a casa ou o reino do senhor. No contexto de adoração, a palavra se refere à condição humilde e ao desempenho fiel do trabalho dado ao adorador.

O termo hebraico *ʿabôdâ* significa "serviço" ou "culto". O Antigo Testamento usa a palavra para referir-se ao serviço ao rei (1Cr 26.30), a Deus (Êx 3.12; 4.23; 12.25, 27; Dt 6.13; Js 22.27) ou do templo (Ez 44.14). Na verdade, o termo "servir" é usado em dois grupos no Antigo Testamento: 1) em Êxodo, em que designa o objetivo de sair dos domínios do faraó e ir ao deserto para servir a Javé (Êx 3.12; 4.23; 7.16; 8.1; 10.26); e 2) em Deuteronômio, em que tem a conotação de "serviço" a Javé em contraste com o serviço a outros deuses (Dt 7.16; 8.19; 11.16; 12.2).

Os termos "servir" e "serviço" podem ter sentido político. Em Êxodo, as alternativas parecem ser servir ou ao faraó ou a Javé. Em Deuteronômio, servir a Javé ou "outros deuses". James L. Mays disse que esses dois grupos em Êxodo e Deuteronômio mostram que servir a Deus é uma conduta que "exclui a escravidão a governos humanos ou a sujeição ao poder dos deuses".¹³

A expressão "servir a Javé" ocorre duas vezes em Salmos: "Servi ao Senhor com temor" (Sl 2.11) e "Servi ao Senhor com alegria, apresentai-vos diante dele com cântico" (Sl 100.2). Mays disse que o convite a servir ao Senhor é uma exortação a juntar-se a outros na formação de uma congregação, como povo de Javé. Pode ser chamado de adoração porque é dirigida a Deus. "O salmo [100] pertence a uma época em que os homens se reúnem publicamente para reconhecer o poder ao qual submetem sua vida. Significa optar por uma 'estrutura de poder' determinante, razão pela qual esse devia ser o ato social mais importante que alguém pode encetar".¹⁴

¹² *From Fertility Cult to Worship*, 16.

¹³ "Worship, World and Power", 322.

¹⁴ *Ibid.*

Ao contrário dos seus vizinhos, Israel não via a adoração ou "serviço" como meio de induzir, coagir ou influenciar Deus a lhes dar algo que de outro modo não daria. A adoração no Antigo Testamento não era ocultismo, que objetiva conquistar a vontade dos deuses para o adorador. Não havia magia no culto ou serviço no Antigo Testamento.¹⁵ H. J. Kraus disse que, na aliança, os adoradores do Antigo Testamento encontravam o Senhor a quem serviam (*'ābad*) em toda a sua atividade de adoração. "Adoração, no Antigo Testamento, é *'ābôday*, e sempre que alguém aspira de algum modo 'exercer poder' sobre Javé, afetar ou influenciá-lo por intermédio de instituições de culto, a *'ābodā* é destruída."¹⁶

A palavra hebraica mais vezes traduzida por "adoração" é *sāḥaḥ*, "inclinar-se" ou "prostrar-se".¹⁷ Ela é comparável a outras palavras semíticas equivalentes a adoração. É algo que se faz, sinta-se ou não. Não requer o uso de um objeto. "Imediatamente, curvando-se Moisés para a terra, o adorou" (Êx 34.8). "Servir" e "adorar" são idênticos? Os termos aparecem freqüentemente juntos. "Servir" refere-se a fazer a vontade de Deus nas questões humanas. "Adorar" tem relação mais próxima com o ritual de culto.

Na verdade, em lugar da palavra "adoração", muitos teólogos preferem a palavra "culto". "Adoração" aparece raramente nas principais obras de teólogos do Antigo Testamento como Eichrodt, von Rad, Jacob, Vriezen, Zimmerli e Westermann, sendo "culto" mais freqüente.¹⁸

O que significa "culto"? Normann Gottwald disse que "culto" é um desses jargões complicados que, via de regra, os estudiosos da Bíblia usam sem lhe dar um conteúdo claro.¹⁹ A. R. Johnson afirmou que "culto" pode e deve ser usado para todos aqueles exercícios religiosos que constituem os meios rotineiros usados por qualquer grupo social para: 1) manter o relacionamento correto com a esfera do "sagrado" ou do "santo" e 2) receber os benefícios desse relacionamento, incluindo orientação nas diversas crises da vida.²⁰

Sigmund Mowinkel verificou que a religião aparece em três aspectos principais: culto, mito e etos, ou adoração, doutrina e conduta (moral). Os três termos significam formas de expressão do mesmo fenômeno — todo o conteúdo vivo de uma religião. O quadro se mostrará de modo diferente para cada observador, dependendo da perspectiva a partir da qual vê a religião. "No culto, expressam-se tanto doutrina como moral, e ambos derivam do culto poder e nova vida."

¹⁵ Hartelson, *From Fertility Cult to Worship*, 3, 6.

¹⁶ *Worship in Israel*, 124.

¹⁷veja Nakarai, "Worship in the Old Testament", 282-284.

¹⁸ *Ibid.*, 285.

¹⁹ *The Tribes of Yahweh*, 67 (no Brasil, *As Tribos de Jaweh*, pela Paulinas).

²⁰ *The Cultic Prophet in Ancient Israel*, 29-30, nota 3.

O culto aparece em todas as religiões, mesmo nas divisões e grupos protestantes mais "anticultuais". Mowinckel definiu culto como "atos e palavras sagrados estabelecidos e regulamentados pela sociedade, em que se efetua, se desenvolve e se cumpre o encontro e a comunhão da congregação com a divindade. [...] O culto é [...] a expressão visível e audível do relacionamento entre a congregação e a divindade".²¹

Roland de Vaux definiu "culto" como todos os atos pelos quais comunidades ou indivíduos dão expressão exterior à sua vida religiosa, pelos quais buscam e efetuem o contato com Deus. "A ação do ser humano na adoração cultural é basicamente a resposta da criatura ao seu criador."²² Em sua famosa definição de adoração, Martinho Lutero enfatizou a reciprocidade entre Deus e seu povo, "para que Deus possa falar a nós e nós a ele em oração e cântico de louvor".²³

Que é adoração, de acordo com o Antigo Testamento? É servir, fazer a vontade e a obra de Deus. É prostrar-se perante Deus em reunião pública. É compreender e reconhecer o infinito valor de Javé.

36. Horas e locais de adoração

No Antigo Testamento, as horas sagradas são mais importantes do que os locais sagrados, e as épocas de adoração são mais importantes que os lugares destinados à adoração.²⁴ Os gregos viviam e pensavam primordialmente no mundo do espaço, enquanto Israel, na maior parte das vezes, vivia e pensava principalmente no mundo do tempo.²⁵

Isso não quer dizer que Israel ignorava ou rejeitava o mundo do espaço, nem que na Grécia não se levava o tempo a sério. Tempo e espaço estão relacionados, mas o espaço não detém o controle. Israel distinguia-se radicalmente dos seus vizinhos nesse ponto. Não apelava ao mundo cósmico do espaço, como seus vizinhos, para solucionar o mistério e o significado do tempo. Os vizinhos divinizaram os corpos celestes e viam a vida movendo-se em círculos, junto com as estações da natureza. Israel solucionou o mistério do tempo reconhecendo Javé como senhor do tempo, da natureza e da história. Israel não conhecia o caminho da

²¹ *The Psalms in Israel's Worship I*, 15-16.

²² De Vaux, *Ancient Israel*, 271.

²³ Veja Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 187.

²⁴ Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, 16.

²⁵ Muilenburg, "The Biblical View of Time", 32-33.

sua história, apenas Deus o conhecia.²⁶ O salmista exclamou: "Nas tuas mãos estão os meus dias" (Sl 31.15).

A. A história da adoração no Antigo Testamento

É difícil escrever uma história da adoração no Antigo Testamento. É claro que houve uma história da adoração nos tempos veterotestamentários. Mudanças marcantes em tempos, lugares e procedimentos de adoração ocorreram entre a época dos patriarcas e o exílio babilônico. No período dos patriarcas, a adoração era simples, individual e periódica. Era feita ao pé de montanhas, riachos, rochas (Betel) ou árvores (o carvalho de Moré) —onde quer que Deus aparecesse ao adorador. A adoração não tinha mediador, nem ídolo, nem tempos determinados.

H. H. Rowley observou que alguns estudiosos pensaram que os patriarcas eram animistas ou politeístas, mas nós não vemos os patriarcas adorando objetos materiais ou espíritos que algumas pessoas imaginam residir neles. Rowley citou Henton Davies, concordando com ele: "Não é mais possível afirmar que a adoração nos dias dos pais que instituíram Israel pode ser descrita em termos de animismo ou coisas do gênero".²⁷

Rowley também disse que Abraão pode ter ido até o santuário de Melquisedeque, apesar de não haver referência a isso ou ao santuário em si no relato bíblico. "Não há razão para supor que Abraão participou de qualquer cerimônia ritual no santuário de Melquisedeque ou ofereceu qualquer adoração a El 'Elyon. No estudo da adoração de Abraão, é mais seguro basear-nos nas informações objetivas que temos do que em reconstruções a partir do silêncio. Em nenhum lugar vemos os patriarcas possuindo ou adorando ídolos".²⁸

Nada se diz em Gênesis sobre a adoração de José ou de sua família. José diz que Deus (Elohim) o enviou ao Egito para preservar a vida ou um remanescente (Gn 45.5, 7, 8; 50.20), e seus irmãos se referem ao "Deus de teu pai" (50.17).

A adoração no período mosaico começa com a teofania no arbusto em fogo e com o chamado de Moisés para conduzir Israel para fora do Egito (Êx 3.12, 18; 4.23; 5.1, 3). A adoração de Javé é parte do objetivo do êxodo. "Depois de haveres tirado o povo do Egito, servireis (*'abad*) a Deus neste monte" (Êx 3.12). "O SENHOR, o Deus dos hebreus, nos encontrou. Agora, pois, deixa-nos ir caminho de três dias para o deserto, a fim de que sacrifiquemos (*zebah*) ao Senhor nosso Deus" (Êx 3.18). "Deixa ir meu filho, para que me sirva (*'abad*; Êx 4.23). "Deixa ir o meu povo, para que me celebre uma festa (*hag*) no deserto" (Êx 5.1).

²⁶ *Ibid.*, 36.

²⁷ Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 16-17.

²⁸ *Ibid.*, 19.

Uma vez livre do Egito, Israel deveria celebrar uma festa, fazer *sacrifícios* e *servir* a Javé. Uma grande mudança na adoração de Israel aconteceu no Sinai (Êx 19–24). A adoração tornou-se coletiva. Toda a "nação" recebeu a ordem de separar três dias para preparar-se para a teofania. Isso implica um tempo definido. A montanha pode representar um lugar fixo. O legislador (Moisés) é o mediador do santo. Um quarto elemento na adoração no Sinai é a resposta do povo.

Na verdade, não foi três dias mas três meses depois de sair do Egito que Israel ofereceu um sacrifício a Deus. Foi então que Moisés e os anciãos fizeram o sacrifício para firmar a aliança entre Deus e Israel (Êx 24.4-8). Deus entregou os Dez Mandamentos como documento básico da aliança. Acrescentou uma lista de leis chamada Código da Aliança, para implementar ou acrescentar sanções à aliança. Os primeiros dois mandamentos do Decálogo têm relação direta com a adoração: Israel não devia adorar qualquer deus exceto Javé, e não devia fazer imagem esculpida para representar Javé. Essas duas ordens são únicas no mundo antigo.

Nada se diz nos Dez Mandamentos sobre tempos, lugares e formas definidas de adoração. Entretanto, nos códigos de leis da aliança, fica estabelecido que o altar pode ser feito somente de terra ou de pedras não trabalhadas, sem degraus, e deve ser erguido em todo lugar em que Deus fizer seu nome ser lembrado (Êx 20.24-26). As primícias da terra e os primogênitos dos animais e das pessoas deviam ser consagrados a Deus (Êx 22.29, 30; 23.19). O sétimo dia devia ser de descanso (Êx 23.12), e todos os homens deviam aparecer diante de Deus para guardar as três festas principais: Pães sem fermento, colheita de grãos e colheita de frutas (Êx 23.14-17).

Apesar de o texto do Antigo Testamento indicar que os Dez Mandamentos e os códigos de leis da aliança foram dados no Sinai, muitos estudiosos do Antigo Testamento, como Wellhausen, Stade, Budde, Smend e Karl Marti argumentaram que toda a perícopes de Êxodo 19–24 é uma reconstrução muito posterior.²⁹ Um número cada vez maior de estudiosos, entre eles Gressmann, Hans Schmid, Aalders, Neher, Martin Buber, Rowley, Eichrodt e Stamm argumentam que a forma mais antiga dos Dez Mandamentos foi mosaica e que algumas das leis do Código da Aliança podem ser até pré-mosaicas.³⁰

Êxodo 25—Números 10 é um relato extenso e detalhado da edificação do tabernáculo com sua mobília sofisticada, dos tipos de sacrifício, da consagração dos sacerdotes e do início do culto congregacional. As opiniões sobre a historicidade desse trecho divergem grandemente. Brevard Childs repassou as várias opiniões dos estudiosos e concluiu que há um consenso cada vez mais amplo

²⁹ Cf. Stamm e Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 22-35; John I. Durham, *Exodus*, 259-260.

³⁰ Cf. Stamm e Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 24-26, 39, 69.

entre os que entendem que dados antigos subjazem o relato sacerdotal do tabernáculo. Mesmo assim, permanece uma ampla divergência de opiniões quanto à natureza das tradições mais antigas e ao processo que lhes deu forma.³¹

Casuto, autor judeu conservador, reconheceu os problemas históricos que cercam o relato bíblico do tabernáculo. Mas ele observou que existe "uma tendência cada vez maior, em especial por parte dos estudiosos que se concentram na arqueologia do Oriente Antigo, de aceitar que houve, pelo menos em seus aspectos essenciais, uma tradição antiga e confiável".³²

Não há dúvidas de que as tribos de Israel tinham um santuário portátil: "lugar santo" (*mîqdash*) ou "morada" (*shākan*) para Deus durante suas viagens pelo deserto. Se sacrifícios eram feitos no deserto pode ser discutido. Jeremias 7.22 e Amós 5.25 foram usados por Wellhausen para argumentar que não se ofereciam sacrifícios no deserto. Mas Rowley cria que esses dois versículos dizem que Javé exigiu obediência no deserto, não sacrifícios. Obediência é definida no Decálogo e nos profetas "em termos de conduta e não de ritual".³³

A adoração em Israel entrou em uma nova fase durante o período da monarquia. Construiu-se um templo, e com o tempo toda a adoração comunitária que envolvia a oferta de sacrifícios foi centralizada no novo templo. Este era uma capela real, e o rei provavelmente desempenhava um papel significativo no seu funcionamento.³⁴ Todavia, Westermann observou que, apesar de a monarquia conferir esplendor e pompa à adoração no templo, a dependência das políticas reais deu origem a sérias ameaças sincretistas.³⁵ Essa adoração entrou em colapso junto com a monarquia.³⁶

Durante e após o exílio, surgiu um novo tipo de adoração. Ela enfatizava a oração, a leitura das Escrituras e o cântico de salmos. Mais tarde fundou-se a sinagoga, e renovou-se a adoração em família.

B. As épocas da adoração

Uma rápida passagem pela breve história da adoração no Antigo Testamento revela as mudanças que ocorreram. Um padrão de um conjunto de épocas, lugares e pessoas ligadas à adoração começou a surgir. As épocas da adoração podem ser vistas mais claramente nos textos que descrevem os calendários dos cultos (Êx 23.10-19; Lv 23.4-44; Nm 28-29; Dt 16.1-17).

³¹ Childs, *The Book of Exodus*, 532.

³² *A Commentary on the Book of Exodus*, 320.

³³ Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 42.

³⁴ Veja a consagração do templo por Salomão em 1Rs 8.

³⁵ Veja os relatos dos reinados de Acaz e Manassés.

³⁶ Veja Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, 191.

O calendário cultural em Êxodo 23.10-19 provavelmente é o mais antigo e breve. Ele começa com a sementeira no outono e diz que a terra devia descansar a cada sete anos. O sétimo dia devia ser um dia de descanso. A palavra "sábado" não aparece nessa passagem. Três vezes por ano os homens deviam comparecer diante de Deus para celebrar uma festa. Nenhuma época ou lugar é indicado para "comparecer diante de Deus". Os nomes das três festas são Pães sem Fermento (a Páscoa não é mencionada), Colheita de Grãos, quando se ofereciam os primeiros frutos da terra, e Colheita de Frutas, "no fim" do ano.

Parece que o ano começava no outono, conforme os indícios mais antigos do Antigo Testamento. O calendário mais antigo desenterrado na Palestina foi encontrado em Gezer e pode ser a inscrição mais remota em hebraico antigo. Ele data de mais ou menos 1000 a.C. O ano começava com a sementeira de outono e terminava com a colheita dos frutos de outono.³⁷ Por volta de 700 a.C., a época do ano novo foi alterada do outono (sétimo mês) para a primavera (primeiro mês, *abib*), provavelmente sob influência assíria, para adaptar-se aos costumes da Assíria. Esse sistema prevaleceu durante os períodos babilônico e persa. Depois um calendário secular passou a ser usado em Israel, que começava na primavera, e um calendário sacro em que o ano novo ainda era celebrado no começo do sétimo mês.³⁸

O segundo calendário de culto está em Deuteronômio 16.1-17. O ano começa na primavera, no mês de *abib*. A Páscoa é ligada à festa dos Pães sem Fermento e é um evento comunitário que deve ser realizado no lugar central de culto, e não em casa pela família, como em Êxodo 12. Em Deuteronômio 16.7, o sacrifício pascal deve ser cozido. Êxodo 12.9 traz estipulações de que a carne não deve ser comida crua nem cozida, mas assada. O nome da festa do outono é alterado em Deuteronômio de "Colheita" para "Tabernáculos" (Dt 16.13).

O terceiro calendário cultural no Antigo Testamento está no Código de Santidade (Lv 23.1-44). Esse calendário começa com o sábado, que é chamado "santa convocação". Esse é o primeiro calendário a mencionar o sábado pelo nome e o primeiro a denominá-lo santo. Aqui as três festas mencionadas também são chamadas "santas convocações". O dia certo para a Páscoa é dado como o dia catorze do primeiro mês. A Páscoa é seguida pela festa de sete dias dos Pães sem Fermento, a qual é seguida pela oferta "movida" (Lv 23.14). As instruções para observar a festa da Colheita são bastante extensas. Acrescenta-se a essas instruções uma providência de auxílio aos pobres em Levítico 23.22.

³⁷ Veja D. Winton Thomas, *Documents from Old Testament Times*, 201-203.

³⁸ Kraus, *Worship in Israel*, 44-45; Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, 17.

Pela primeira vez, a festa do outono é dividida em três partes. O primeiro dia do sétimo mês devia ser uma santa convocação; o décimo dia era o Dia da Expição; e a festa dos Tabernáculos era celebrada do décimo quinto dia ao vigésimo terceiro.

O quarto calendário cultural no Antigo Testamento encontra-se em Números 28-29. Esse calendário começa com a oferta queimada diária (cf. Êx 29.28; Ez 46.13). As ofertas e sacrifícios para o sábado são descritos em Números 28.9, 10 (cf. Ez 46.4, 5). Ofertas para o primeiro dia de cada mês (a lua nova) são estipuladas em 28.11-15. Os rituais da Páscoa e dos Pães sem Fermento são descritos em 28.16-25, e os detalhes para a Festa das Semanas são dados em 28.26-31. Números 29 descreve a observância do primeiro dia do sétimo mês (Ano Novo), do Dia da Expição e apresenta uma descrição detalhada dos sacrifícios exigidos para os vários dias da festa do sétimo mês.

Até que ponto todos esses calendários culturais foram seguidos durante a história de Israel? Lemos sobre a observância da Páscoa na época de Josué (Js 5.10), de Ezequias, no segundo mês em vez de no primeiro (2Cr 30.1-3), e de Josias (2Rs 23.21-23). Essa última passagem diz: "Nunca se celebrou tal Páscoa como esta desde os dias dos juizes que julgaram Israel, nem durante os dias dos reis de Israel, nem nos dias dos reis de Judá. Corria o ano décimo oitavo do rei Josias, quando esta Páscoa se celebrou ao Senhor, em Jerusalém" (2Rs 23.22, 23).

É evidente que a Páscoa não foi observada regularmente durante boa parte da história de Israel. O Antigo Testamento também comprova que o ano sabático, em que a terra devia ficar sem ser cultivada no sétimo ano, não era guardado. Na lista das maldições por não cumprir a aliança está a advertência de que Israel será tirado da sua terra. Então a terra poderá "ter" seus sábados, que não podia enquanto Israel habitava a terra (Lv 26.34, 35). Pode-se ver em Neemias 13.15-18 que o sábado não era sempre guardado adequadamente em Israel.

As origens do sábado ainda são obscuras.³⁹ Alguns estudiosos tentaram explicar a origem do sábado em termos da sua semelhança com a palavra babilônica *shabattu* / *shapattu*. Primeiro se dizia que a palavra babilônica significava "descanso", como a palavra hebraica *shābbat*, mas essa opinião logo foi abandonada.⁴⁰ Depois se propôs que a palavra babilônica significava "dias maus", que ocorriam aproximadamente a cada sete anos. Contudo, é muito difícil encontrar qualquer ligação entre a celebração hebraica do sábado e os dias sinistros e maus que eram tabus na Assíria e na Babilônia.⁴¹

³⁹ Zimmerli, "The Place and Limit of Wisdom", 90-91; Kraus, *Worship in Israel*, 78-88.

⁴⁰ Veja Andreasen, *The Old Testament Sabbath*, 1-2; cf. Köhler e Baumgartner, *Dritte Auflage Lieferung IV*, 1310-1311.

⁴¹ Stamm e Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, 91.

Em 1904, Theophilus Pinches descobriu uma placa babilônica que identificava *shapattu* como o décimo quinto dia do mês. Com base nessa descoberta, Johannes Meinhold argumentou que o sábado do Antigo Testamento era originariamente um dia de lua cheia, tornando-se um dia da semana apenas sob a influência de Ezequiel.⁴² Edmond Jacob pensou que, em vez de ser um dia lunar, era mais provável que o sábado foi dado para Israel exatamente com o propósito de afastá-lo dos cultos lunares.⁴³

Abraham Kuenen argumentou que a idéia da semana podia retroceder até a adoração dos sete planetas nos tempos de Moisés. Eerdmans, Budde, Köhler e Rowley desenvolveram essa idéia e chegaram à "hipótese quenéia". Essa hipótese vê os queneus como uma tribo de ferreiros que adoravam Javé. A teoria se baseia fortemente em Êxodo 35.3: "Não acendereis fogo em nenhuma das vossas moradas no dia de sábado", e em Números 15.32-36, que conta a história do homem que foi apedrejado por apanhar lenha num sábado —evidentemente com a intenção de fazer fogo. Essa hipótese não conquistou muito apoio.

Várias outras teorias têm sido propostas para explicar a origem do sábado, entre elas a idéia de que era um dia de mercado⁴⁴ ou um dia de descanso agrícola.⁴⁵ Nenhuma dessas teorias é convincente, apesar de poder existir um elemento de verdade em várias delas.

Na verdade, o sábado em Israel não pode ser vinculado ao movimento dos corpos celestes ou aos ritmos naturais da vida. Walter Harrelson concluiu: "A mim me parece ser muito provável que o mandamento de guardar um dia de descanso em sete remonta a Moisés. E esse descanso não é uma instituição meramente humana; seu propósito é promover uma devoção mais profunda a Deus. Ele proporciona tempo em que a espiritualidade israelita podia florescer".⁴⁶

Há evidências que indicam que guardar o sábado era uma prática distintiva dos israelitas.⁴⁷ O sábado foi observado em Israel desde época muito antiga, apesar de não haver menção dele no tempo dos patriarcas. A ordem de guardar o sábado está nas duas versões do Decálogo (Êx 20; Dt 5), cujas origens podem remontar ao período mosaico. Os profetas do oitavo século acusaram seus ouvintes de violar o sábado (Is 1.13; Os 2.11; Am 8.5). O principal propósito do sábado era proporcionar descanso. Sua observância não exigia sacrifício, mediador nem presença em um lugar sagrado. Para ser cumprida de modo adequado, essa lei foi imposta a todos os membros da sociedade.

⁴² Andreasen, *The Old Testament Sabbath*, 4.

⁴³ *Theology of the Old Testament*, 265.

⁴⁴ Kraus, *Worship in Israel*, 81.

⁴⁵ Morgenstern, "Sabbath", 135-140.

⁴⁶ *From Fertility Cult to Worship*, 26.

⁴⁷ Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 91.

Na época de Ezequiel, a guarda do sábado se tornara uma prova de ortodoxia ou um sinal da aliança. O Senhor diz: "Também lhes dei os meus sábados, para servirem de sinal entre mim e eles, para que soubessem que eu sou o Senhor que os santifica. Mas a casa de Israel se rebelou contra mim no deserto, não andando nos meus estatutos e rejeitando os meus juízos, os quais, cumprindo-os o homem, viverá por eles; e profanaram grandemente os meus sábados" (Ez 20.12, 13; cf. 20.16, 18-21). Êxodo 31.12-17 faz do sábado o sinal da aliança perpétua entre Javé e Israel.

Samuel Terrien observou que o sábado, sejam quais forem suas origens pré-históricas, tornou-se para os judeus um sacramento do presente. Quando o templo foi destruído, "o lugar sagrado se tornou obsoleto." O sábado tornou-se o templo deles. No exílio, a singularidade do lugar santo no sábado tornou-se uma realidade interior e universal.⁴⁸ Os relatos da criação entre os vizinhos de Israel (*Enuma Elish* e os poemas cananeus da criação) terminavam com a construção de um templo. O primeiro relato da criação no Antigo Testamento termina não com o templo mas com o sábado, que ocupou o lugar do templo no exílio. "A residência de Javé no *hagios topos* ('lugar santo') foi transfigurada na presença de Javé no *hagios kairos* (tempo santo)."

A idéia do descanso divino no sétimo dia não deve ser entendida como uma referência a uma passividade letárgica. O sétimo dia não exige a abstenção da atividade de Deus, mas um "refrigério" do seu ser (Êx 31.17). Em certo sentido, o sétimo dia ficou "em aberto". Não houve "tarde e manhã" no fim do relato do sétimo dia. "Abençoou Deus o dia sétimo e o santificou" (Gn 2.3). Terrien disse que, ao guardar o sábado, as pessoas participam do descanso divino. "Não só seu trabalho, mas também seu descanso transfigura-se em um ato de presença, que é a base de toda adoração".⁴⁹

C. Os lugares de adoração

No Antigo Testamento, um lugar era santo porque Deus aparecera ali. Ele apareceu a Abraão no carvalho de Moré em Siquém, e Abraão edificou um altar ali (Gn 12.6, 7) e outro em Betel (Gn 12.8). Em Berseba, Deus apareceu a Isaque, e este levantou um altar ali (Gn 26.23-25). Apareceu a Jacó em Betel, e Jacó erigiu uma pedra para marcar o lugar da sua visão. Chamou a pedra *māzzebâ*, "coluna", e disse que ela seria a casa de Deus (Gn 28.18-22). Deus apareceu a Moisés no Sinai (Horebe, Êx 3) e a José em Gilgal, perto de Jericó (Js 5.13-15). Estes e outros lugares em que Deus apareceu tornaram-se "lugares santos" em Israel.

⁴⁸ *The Elusive Presence*, 392.

⁴⁹ *Ibid.*, 394.

Em princípio, esses lugares santos não pareciam ser sofisticados e não eram dirigidos por sacerdotes. Harrelson deu a entender que, quando pessoal cerimonial era designado para lugares santos, sua função era proteger o adorador tanto quanto proporcionar acesso ao sagrado. "Lugares santos são perigosos."⁵⁰

Além desses altares construídos pelos patriarcas e por outros líderes de Israel, a Palestina estava cheia de altares, pedras sagradas, colunas e árvores que os cananeus tinham erigido e/ou plantado. A maioria desses altares, colunas e árvores sagradas ficava no alto de montes, chamados "lugares altos" (*bamôt*). Alguns desses "lugares altos" eram santuários ao ar livre, ou altares sobre plataformas elevadas cobertas. Israel recebeu a ordem de destruir esses lugares de adoração quando entrasse na terra (Nm 33.52; Dt 12.2, 3). Em vez de fazê-lo, Israel com frequência se esqueceu de Javé e serviu aos baals e aserás (Jz 2.12; 3.7; 6.25, 26, 30; 8.33; 10.6; 17.4-6; 18.14; cf. Js 4.9).

Samuel ofereceu sacrifícios no lugar alto em Ramá (1Sm 9.12). Salomão teve sua visão inicial no lugar alto de Gibeão (1Rs 3.2-14). Ele construiu lugares altos para suas esposas adorarem outros deuses (1Rs 11.7). Os templos de Jeroboão são chamados "lugares altos" por Oséias (10.8) e Amós (7.9). Os reis de Israel construíram lugares altos, e o povo adorava ali (2Rs 17.9, 11). Em Judá, Roboão (filho de Salomão) erigiu lugares altos, colunas e aserás em todo monte elevado e sob toda árvore verde (1Rs 14.23).

Apenas Ezequias e Josias derrubaram os lugares altos (2Rs 18.4; 23.5). Oséias acusou: Eles "sacrificam sobre o cume dos montes e queimam incenso sobre os outeiros" (4.13). Jeremias disse: "Ó Judá, segundo o número das tuas cidades, são os teus deuses; segundo o número das ruas de Jerusalém, levantaste altares para vergonhosa coisa, isto é, para queimares incenso a Baal" (Jr 11.13; cf. 2.28).

Nem todos os lugares sagrados em Israel eram altares cananeus, e nem todo culto israelita era sincretista. Quando as tribos de Israel entraram na terra, levantaram altares em certos lugares e sempre voltavam a alguns deles para celebrar e comemorar o que Javé fizera por eles ali. Em Gilgal, Josué tomou doze pedras do leito do Jordão e ergueu um altar no vau (Js 4.1-7). Mais tarde, os israelitas visitariam as pedras, talvez uma vez por ano; e as crianças perguntariam: "O que significam essas pedras?" E a resposta era: "As águas do Jordão foram cortadas diante da arca da Aliança" (Js 4.6, 7). Gilgal continuou sendo um lugar sagrado durante boa parte da história de Israel.

⁵⁰ *From Fertility Cult to Worship*, 27.

1) *Siquém*. O centro histórico e religioso mais expressivo no antigo Israel não foi Jerusalém, mas Siquém. A cidade ficava 55 quilômetros ao norte de Jerusalém, em um vale ladeado ao norte pelo monte Ebal e ao sul pelo monte Gerizim, quase exatamente no centro da Palestina ocidental, junto ao desfiladeiro montanhoso mais importante do país. Estradas saíam de Siquém em todas as direções. Perto da antiga entrada de Siquém fica o atual vilarejo de *tell Balatah*, com o lugar tradicional do túmulo de José e do poço de Jacó nas cercanias.

A cidade é mencionada em dois textos egípcios antigos, de modo que o começo da glória de Siquém pode ser datado em aproximadamente 1900 a.C..⁵¹ O período em que ela foi mais forte, entre mais ou menos 1800 e 1100 a.C., abrange tanto o período patriarcal como o êxodo (cf. Gn 12.1-6; 33.18-20, 34; 25-31; Js 24.32; At 7.16). A Bíblia não faz nenhuma referência a uma "conquista" de Siquém pelos israelitas, mas Josué levantou um altar em Siquém e leu ali as bênçãos e maldições segundo a lei de Moisés (Js 8.30-35; cf. Dt 11.29, 30; 27.4-13). Josué também convocou todas as tribos de Israel em Siquém para renovar a aliança do Sinai (Js 24.1-28).

Na época dos juizes (por volta de 1100 a.C.), parece que cananeus controlavam Siquém (Jz 8.31; 9.1-6, 17-25, 31, 41, 45). Pode-se ver a influência cananéia na cidade pelo templo consagrado a Baal-Berite (Jz 9.4). Também são mencionados um carvalho, uma coluna (9.6) e uma festa da colheita do outono (9.27).

Siquém não é mencionada no Antigo Testamento durante o período da monarquia única. Porém, quando Salomão morreu, "todo Israel" foi para Siquém para fazer de Jeroboão rei. Quando Roboão, filho e sucessor de Salomão, seguiu a má sugestão dos seus conselheiros jovens, Jeroboão estabeleceu seu próprio reino em Siquém, levando consigo dez das doze tribos de Israel (1Rs 12.25). Ele mudou o calendário cultural de Israel, designou dois novos centros de adoração (Dã e Betel) e consagrou sacerdotes para os lugares altos (1Rs 12.26-33).

Siquém não foi por muito tempo capital do reino do Norte. Jeroboão tinha sua residência em Tirza (1Rs 14.17). O terceiro rei de Israel, Baasa, fez de Tirza sua capital (15.21, 33). Onri sitiou Tirza, derrotou Zinri, queimou o palácio e depois construiu uma nova capital em Samaria (15.17, 24).

Depois do exílio, Siquém viu ressurgir sua importância como lugar de culto. Um templo samaritano foi construído no monte Gerizim, provavelmente por volta de 300 a.C. Tem sido muito debatido quem os samaritanos realmente eram e quando aconteceu o cisma entre eles e os judeus. A palavra "samaritanos" é encontrada apenas uma vez no Antigo Testamento (2Rs 17.29). Ali ela se refere

⁵¹ Wright, *Shechem*, 15-17.

aos habitantes de Samaria, não de Siquém. "Os próprios samaritanos fazem uma distinção clara entre os seus antepassados e os moradores de Samaria."⁵²

H. J. Kraus disse que o estabelecimento do templo samaritano no monte Gerizim não foi apenas resultado de um cisma religioso e político específico, mas igualmente o reavivamento de tradições muito antigas. "A comunidade que se formou ali, baseada na autoridade do Pentateuco e rejeitando, por princípio, toda a história de Jerusalém como lugar de culto, via-se como o Israel original. Foi essa tendência purista que ocasionou o retorno ao lugar de origem do povo de Deus."⁵³ Um pequeno grupo de samaritanos realiza seus cultos até hoje no monte Gerizim.

2) *Siló*. Parece ter sido o centro religioso das tribos de Israel e sede do tabernáculo após a conquista inicial. Localizada mais ou menos no meio entre Betel e Siquém, Siló não é mencionada na época dos patriarcas, mas foi ali que se lançaram sortes para dividir a terra de Canaã entre as tribos (Js 18.1, 8-10; 19.51). Foi também o lugar de reunião das tribos em tempos de crise (Js 22.12). Era o lugar da peregrinação anual no tempo de Samuel (1Sm 1-3).

A arca foi tirada de Siló, e os filisteus a capturaram em batalha (1Sm 4.11, 19). É evidente que eles destruíram o santuário em Siló (veja SI 78.60; Jr 7.12-14; 26.6). Ainda havia um sacerdote servindo em Siló na época de Saul (1Sm 14.3). Um profeta de nome Aías ainda vivia em Siló quando da divisão do reino (1Rs 11.29; 12.15; 14.2, 4; 15.29).

3) *Jerusalém*. Havia muitos outros "lugares sagrados" em Israel, como Betel, Berseba, o monte Tabor, Hebrom e Mispa. Nenhum deles se comparou com Gilgal, Siquém, Siló ou Jerusalém como lugares de culto. A história de Jerusalém e sua importância na adoração em Israel são longas e tão conhecidas que não precisam ser contadas aqui. Sob um nome ou outro, ela aparece em mais ou menos dois terços dos livros do Antigo Testamento.

O nome ocorre pela primeira vez nos textos de execução egípcios, logo depois de 1900 a.C.⁵⁴ Abraão pagou o dízimo a Melquisedeque em "Salém" (Gn 14.18-20). Davi conquistou Jerusalém e fez dela sua capital (2Sm 5.6-9). Salomão construiu o templo em Jerusalém (1Rs 6) Os babilônios destruíram a cidade e o templo em 587 a.C., e os romanos a destruíram novamente em 70 d.C.

Jerusalém era mais do que um nome geográfico e político no Antigo Testamento. A cidade tornou-se símbolo teológico do reino universal de Deus.⁵⁵ Parece que a Bíblia cria um jogo de palavras com a idéia de paz (*shālom*) e o nome Jerusalém. Algumas referências no Antigo Testamento também vinculam as duas

⁵² Coggins, *Samaritans and Jews*, 9.

⁵³ *Worship in Israel*, 145-146.

⁵⁴ Burrows, "Jerusalem", 843.

⁵⁵ Porteous, "Jerusalem-Zion", 93-111.

idéias de retidão (*tsedeq*) e paz (*shālom*) com Jerusalém (cf. Sl 72.1, 3, 7; 122.6-8; Is 1.21, 26; 28.16).

Jerusalém passou a ter um significado incomum depois que Davi a escolheu para ser sua cidade e capital do reino unido. Também foi ali que Davi decidiu morar. A escolha foi igualmente de Deus (2Sm 24.16-25; 1Cr 21.16-27; Sl 76.2; 132.13; Is 14.32).

Os profetas identificaram Jerusalém como a futura cidade da paz, e seu governante vindouro, como o príncipe da paz e da retidão (Is 9.7; 16.4-9; 54.10, 14; Jr 29.10, 11; Ez 37.24-26; Mq 5.5). No Antigo Testamento, Jerusalém é chamada centro (umbigo) do mundo (Ez 5.5, 6; 38.12), cidade edificada sobre um monte ou montanha (Is 2.1-5; Ez 40.1, 2; Mq 4.1-4) e luz do mundo (Is 60.1-7). Von Rad disse que Isaías 60.1-7 provavelmente está por trás da declaração de Jesus em Mateus 5.14, de que seus discípulos seriam a congregação escatológica dos fiéis, que deviam tornar sua luz visível para o mundo.⁵⁶

Alguns estudiosos do Antigo Testamento falam de uma "teologia de Sião".⁵⁷ Os mesmos salmos que se referem a Jerusalém como a cidade de Deus têm uma teologia de Sião marcante (veja Sl 46; 48; 76). Diz-se que Sião fica bem no norte (Sl 48.2) e no centro da terra (Ez 38.12). O templo, a morada de Deus na terra, está ali. Um rio —uma torrente que proporciona vida— jorra de debaixo do templo (Sl 46.4; Is 33.20, 21; Ez 47; Jl 3.18; Zc 14.8). Inimigos ameaçam a cidade de Deus (Sl 46.6; 48.4; 76.5, 6), mas ela é inexpugnável (Sl 46.8-10; Ez 38-39; Zc 12; 14).⁵⁸ No fim haverá paz (Is 9.6; Ez 36.36; Mq 5.5).⁵⁹

A. M. Fairbairn comparou as idéias de Agostinho, Abraão e João sobre a vida nos últimos dias de grandes impérios enquanto se espera a cidade cujo construtor e edificador é Deus. Disse ele: "Nesses homens tão diferentes e distantes se expressa uma fê semelhante. *Existe* uma cidade de Deus, invisível, espiritual, que não depende de lugar ou tempo, que representa o ideal de Deus para a sociedade, para a vida ordenada e obediente do ser humano".⁶⁰ A visão da cidade de Deus tem um valor prático. Ela serve de esperança para um futuro mais nobre:

Sem essa visão, a terra, mesmo onde está cheia de riqueza material, pode ser como uma galé, e o ser humano, um escravo remador de galé. [...] Quando a luz da cidade eterna brilha do futuro, ela glorifica os piores momentos do presente. [...] A cidade, para realizar as esperanças dos seus cidadãos, precisa ter duas qualidades: ela tem de ser de Deus e ser eterna

⁵⁶ "The City on the Hill", 242.

⁵⁷ Kraus, *Theology of the Psalms*, 78-83.

⁵⁸ Veja Von Rad, *Theology of the Old Testament II*, 293-294.

⁵⁹ Veja um estudo muito bom da "teologia de Sião" em J. Kraus, *Theology of the Psalms*, 78-83; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, 89-184; Porteous, *Living the Mystery*, 93-112.

⁶⁰ *The City of God*, citado em Fisher Humphreys, *Nineteenth Century Evangelical Theology*, 370.

como Deus. [...] Ser de Deus é a origem e fonte da perfeição da cidade; ser eterna é a condição para sua realização. O ideal é de Deus, [...] mas pode ser traduzido para a realidade somente pela obediência.⁶¹

O lugar de adoração mudava periodicamente no Antigo Testamento. Houve épocas em que Israel tinha apenas um lugar legítimo onde oferecer sacrifícios —o templo em Jerusalém. Há indícios de que havia outros templos judaicos em Israel, talvez no monte Gerizim, em Laquis e em Arade.⁶² Até mesmo Jerusalém acabou deixando de ser o único lugar do templo terreno. Antes de se completar o Antigo Testamento, a cidade já se tornara o símbolo transcendente da presença de Deus.

As épocas e lugares de adoração mudavam no Antigo Testamento. A época de adoração no princípio era esporádica. Perto do fim do Antigo Testamento, a adoração já estava muito bem estruturada em termos de épocas e lugares.

37. Formas de adoração

O Antigo Testamento proporciona apenas eventualmente vislumbres das formas de adoração, e isto "de modo bastante incidental".⁶³ Durante boa parte da história de Israel, cada dia começava e terminava com o sacrifício de um cordeiro no altar (Êx 29.38; Nm 28.3-8). Ezequiel 46.13 menciona apenas um sacrifício pela manhã. Parece que o sacrifício diário era dobrado no sábado (Nm 28.9, 10). Wheeler Robinson descreveu de modo pitoresco o sacrifício da manhã:

Na escuridão do fim da madrugada, um sacerdote solitário entrava no pátio interno onde ficava o altar, para retirar as cinzas do fogo que ali sempre queimava. Pela *Mishnah* somos informados de que "ninguém entrava com ele; ele não levava nenhuma lamparina, mas andava à luz do fogo do altar". Que cena para uma pintura de Rembrandt —o contorno difuso do altar e do edifício, as chamas irrequietas iluminando aquele figura solitária!⁶⁴

⁶¹ Veja Humphreys, *Nineteenth Century Evangelical Theology*, 376-377.

⁶² Para um estudo de outros templo israelitas, em Arade, Laquis e Azor, veja P. D. Miller, "Israelite Religion", em *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, 227.

⁶³ Robinson, "The Old Testament Background", 22.

⁶⁴ *Ibid.*, 23-24.

Além desses sacrifícios diários havia três grandes festas que duravam sete ou oito dias, com procissões (Sl 43.4; 48.12; 68.22-27), liturgias de intróito (Sl 24; Is 33.13-16; Jr 7), a bênção sacerdotal (Nm 6.22-27), cerimônias para a oferta de primícias e dízimos (Dt 26.1-15) e a leitura das maldições e bênçãos da aliança (Dt 27.9-26; cf. Lv 26; Dt 28; Js 24).

Eventos importantes na vida das pessoas com frequência davam ensejo à adoração. Logo depois do nascimento de uma criança, a mãe devia oferecer um sacrifício pelo pecado. Os meninos eram circuncidados no oitavo dia.⁶⁵ Algumas crianças eram consagradas ao Senhor ao nascer (Samuel, Jeremias). O voto nazireu podia ser feito em qualquer idade por homens ou mulheres (veja Nm 6). Um adorador acusado de um crime ou objeto de acusação falsa podia fazer um juramento de inocência (Jó 31; Sl 7.3-5). Era comum que alguém que sofresse de doença ou corresse perigos orasse por ajuda e promettesse uma oferta de gratidão se Deus o salvasse (Sl 6; 116; Jn 2).

Harrelson disse que, no que tange à morte, o Antigo Testamento surpreende grandemente pelo que não traz. Quando morria uma pessoa importante em Israel, chorava-se a morte da pessoa, e ela era enterrada, mas seu túmulo nunca se tornava lugar de veneração ou peregrinação. Lugares de culto eram sempre distinguidos de lugares de sepultamento.⁶⁶

Excursão: a circuncisão e o batismo

A circuncisão era um ato religioso no Antigo Testamento. Esse costume veterotestamentário de circuncidar meninos já foi muitas vezes citado como base para o batismo de crianças pela igreja, porém não há evidências favoráveis no Novo Testamento de que o batismo infantil tenha sido praticado no primeiro século d.C. A. H. Strong disse: "O batismo de crianças não foi instituído nem por Cristo nem por seus apóstolos. Mesmo mais tarde, teólogos como Tertuliano se opunham a ele".⁶⁷

O batismo infantil era praticado já no segundo século, de acordo com o testemunho de Orígenes e Cipriano. Ele se tornou bastante difundido no quarto século e foi defendido com muita força por todos os reformadores. A Igreja Católica Romana via o batismo infantil no contexto da sua doutrina do pecado original. Se o pecado é hereditário, os bebês já nascem pecadores e precisam de "perdão" e "regeneração". O batismo se tornou o sacramento da graça para crianças e adultos.

⁶⁵ Veja o excursão "Circuncisão e Batismo" a seguir.

⁶⁶ *From Fertility Cult to Worship*, 33.

⁶⁷ *Systematic Theology*, 953.

O batismo infantil é bíblico? Será que ele pode ser relacionado com a prática da circuncisão? Oscar Cullmann e J. Jeremias são dois estudiosos modernos que defendem o batismo infantil com base na prática veterotestamentária da circuncisão e no batismo judaico de prosélitos.⁶⁸ Em um artigo sobre o batismo, W. F. Flemington pesquisou evidências "indiretas" no Novo Testamento que poderiam apoiar o batismo infantil.⁶⁹

H. H. Rowley, escrevendo sobre uma possível ligação entre o batismo infantil e o batismo judaico de prosélitos, afirmou:

Não era possível que qualquer judeu confundisse a circuncisão com lavagens comuns, ou com o batismo de prosélitos, nem com o batismo de João. Este certamente é um dos mistérios não solucionados da investigação teológica cristã: por que se deveria dar o salto para um rito completamente diferente e sem nenhuma relação. A circuncisão era um rito pelo qual todos os homens judeus tinham de passar. [...] Não era aplicado às mulheres. [...] O judaísmo não tinha um rito sacramental.⁷⁰

Rowley negou que Colossenses 2.11, 12 ensina uma analogia entre a circuncisão do Antigo Testamento e o batismo do Novo. "Não há ali sugestão alguma de que o sujeito do batismo e o sujeito da circuncisão sejam o mesmo, ou de que os dois ritos são de algum modo paralelos em termos de significado. Na verdade, Paulo menciona a fé, que não era exigida dos bebês circuncidados."⁷¹

Como Rowley era batista, confessou que seus leitores deviam mesmo esperar dele uma posição como essa.⁷² Contudo, reservas quanto ao batismo infantil não se restringem à "comunhão" batista. Emil Brunner disse: "A prática contemporânea do batismo infantil dificilmente pode ser considerada qualquer coisa menor do que um escândalo".⁷³ Karl Barth disse que o ensino da igreja sobre o batismo infantil não tem em si apenas uma trinca, mas um buraco:

A prática do batismo que se encontra em uso com base no ensino predominante é arbitrária e despótica. Nem pela exegese nem a partir da natureza do caso pode-se determinar que a pessoa a ser batizada pode ser um mero instrumento passivo (*Behandelter*). Pelo contrário, pode-se provar pela exegese e a partir da natureza do caso que, nesse ato, o batizado é um participante ativo (*Handelnder*), que pode estar em qualquer estágio da sua vida, menos na infância.⁷⁴

⁶⁸ Veja Cullmann, *Baptism in the New Testament*, 45-65; cf. Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe Geübt?*.

⁶⁹ "Baptism", 352.

⁷⁰ *The Unity of the Bible*, 155-156.

⁷¹ *Ibid.*, 157.

⁷² *Ibid.*, 149.

⁷³ *The Divine-Human Encounter*, 132.

⁷⁴ *The Teaching of the Church Regarding Baptism*, 41.

Barth assinalou que, no Novo Testamento, "ninguém é levado para ser batizado; todos vêm para o batismo".⁷⁵ Ele reconheceu que o batismo é comparado à circuncisão em Colossenses 2.11, 12, mas insistiu em que "disso não se pode concluir que o batismo, a exemplo da circuncisão, deve ser realizado em um bebê".⁷⁶

O batismo infantil é uma prática bem enraizada em muitas igrejas. Mesmo alguns batistas não a descartam completamente. Walter Harrelson (batista) disse que, "na prática cristã, o ato do batismo infantil antes de as crianças se mostrarem capazes de dizer alguma coisa coloca sobre a comunidade e sobre a família a responsabilidade terrível de identificar a criança como filha de Deus. Se pudermos conviver com tal responsabilidade, temos o direito perfeito de praticar o batismo infantil".⁷⁷

G. A. F. Knight (presbiteriano) é um dos estudiosos modernos do Antigo Testamento que tenta justificar o batismo infantil pelo uso da tipologia. Lembrando a comparação que Paulo faz da travessia do mar Vermelho com o batismo (1Co 10.1, 2), Knight disse que Paulo, usando o método tipológico dos rabinos, interpreta a ação de Deus na vida de Israel em termos do que ele sabia ser a ação recente de Deus em Cristo. "Assim, ele traça um paralelo entre a vida de Israel e a de Cristo. Logo depois de fazer nascer seu Filho, [...] Deus o batizou 'na nuvem e no mar'. Ele fez isso antes de Israel poder fazer a promessa de lealdade a ele. A ação de Deus em batizar seu Filho ainda 'bebê' foi, portanto, um ato de graça proveniente".⁷⁸

H. H. Rowley discordou da analogia de Knight. Ele disse que, nessa passagem, Paulo estava na verdade preocupado em destacar o contraste entre a travessia do mar e o batismo, e em insistir para que o exemplo dos israelitas que saíram do Egito não fosse seguido pela igreja, pois foi um exemplo de desobediência.⁷⁹

A. H. Strong disse que, se a igreja devesse seguir a analogia da circuncisão no Antigo Testamento, ela seria um corpo hereditário em que o nascimento físico e não o novo nascimento qualificaria para ser membro. Se a analogia fosse correta, assim como a circuncisão seguia o nascimento natural, o batismo devia seguir o novo nascimento.⁸⁰

Sacerdotes e adoradores expressavam sua adoração com gestos e posturas físicas. Prostravam-se até o chão em atitude humilde e erguiam as mãos para receber a bênção pela qual tinham orado. "A adoração era cheia de cores, sons e

⁷⁵ *Ibid.*, 42.

⁷⁶ *Ibid.*, 43.

⁷⁷ *From Fertility Cult to Worship*, 32.

⁷⁸ *A Christian theology of the Old Testament*, 216.

⁷⁹ *The unity of the Bible*, 149, nota 1; cf. Craig, "First Corinthians", 107-108.

⁸⁰ *Systematic Theology*, 954; veja o estudo interessante sobre batismo infantil em Trutz Rendtorff, *Ethics II*, 117-120.

movimento".⁸¹ O cheiro de sangue e carne queimada com frequência acompanhava a adoração no templo. A música consistia em boa parte do retinir de címbalos e do som de trombetas e chifres. Havia cânticos responsivos, acompanhados de música de cordas, provavelmente às vezes bastante melodiosa.

O Antigo Testamento quase não dá detalhes do que acontecia durante as principais festas. Exigia-se que todos os homens comparecessem, porém a maioria deles jamais ia às festas em Jerusalém. "Provavelmente é correto dizer que a maioria dos israelitas nunca viu o templo."⁸² Levítico 16 dá alguns detalhes da observância do Dia da Expição, mas isso ainda deixa lacunas em nossa compreensão do que ocorria.

Muitos estudiosos tentaram reconstruir as formas das festas a partir do seu estudo do Antigo Testamento e das religiões comparadas, sem muita concordância entre si. Sigmund Mowinckel viu a festa do outono principalmente como "uma festa de entronização para Javé". Essa hipótese se baseia em muitos salmos, como 29; 47; 93; 95-99.⁸³ Kraus argumentou que a festa de outono era primordialmente uma festa real / de São, em que a aliança de Deus com Davi era renovada. Artur Weiser pensava que a renovação da aliança era a celebração da aliança do Sinai.⁸⁴

A adoração dos israelitas às vezes era dramática. Durante a festa do outono viviam em tendas. Na Páscoa, colocavam sangue nos batentes das portas. Marchavam em torno de Jerusalém e contavam suas torres (Sl 48), e amarravam ramos festivos nos chifres do altar (Sl 118.27). Dançavam (Êx 32.19; Jz 21.21; 2Sm 6.14; Sl 87.7; 149.3; 150.4), acendiam velas (1Rs 7.49) e derramavam água (1Sm 7.6). A maioria das formas veterotestamentárias de adoração não durava muito tempo. Depois do ano 70 d.C., a adoração israelita teve de ser expressa sem sacrifício, altar e sacerdotes. Herbert disse que esse fato sugere que a adoração, de certa forma, não era permanente nem adequada para atender todas as necessidades de culto do ser humano.⁸⁵

O sistema de sacrifícios era inadequado. Os profetas reconheceram que Deus exigia obediência e não meras ofertas rotineiras, externas, desvinculadas, ofertas de animais sacrificiais (1Sm 15.22; Os 6.6; Mq 6.8). Os sacrifícios do Antigo Testamento eram dádivas apresentadas a Deus, mas eram as pessoas, e não Deus, que precisavam de ajuda (expição). Se era a pessoa que fornecia o sacrifício, como algo levado por um ser humano poderia absolver alguém da culpa?

Foi H. H. Rowley quem disse que a palavra mais sublime sobre os sacrifícios no Antigo Testamento não está no código sacerdotal e não envolve

⁸¹ Robinson, "The Old Testament background", 20; cf. Rowley, *Worship in Ancient Israel*, 206-207.

⁸² Herbert, *Worship in Ancient Israel*, 26-27.

⁸³ Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*; cf. Kraus, *Worship in Israel*, 108-122.

⁸⁴ Veja *The Psalms* (no Brasil, *Salmos*, pela Paulus).

⁸⁵ Veja *Worship in Ancient Israel*.

animais. A palavra mais sublime sobre os sacrifícios no Antigo Testamento relaciona-se com o sacrifício futuro do Servo sofredor, um homem sem pecado. Trata-se de um sacrifício voluntário, vicário, por Israel e pelas nações, a ser oferecido pelo sofrimento, morte e "ressurreição" do servo.⁸⁶

O termo "ressurreição" não aparece em Isaías 53, mas algum tipo de vida após a morte está em vista em Isaías 53.10, 11: "Ele verá uma descendência, prolongará os seus dias. [...] Após o trabalho fatigante da sua alma ele verá a luz e se fartará. / Pelo seu conhecimento" (BJ). Alguns estudiosos acham que isso se refere à nação após o exílio. Muilenburg disse: "Se o servo é a comunidade, temos amplos precedentes para a idéia, mas seria impressionante se Isaías estivesse se referindo à ressurreição de um indivíduo, pois isso representa um desenvolvimento posterior. [...] A grande surpresa das nações refletida em Isaías 53.1 e 52.13 não obriga a concluir que um indivíduo está em vista".⁸⁷

Por outro lado, Westermann disse que duas coisas são esclarecidas em Isaías 53.9. Primeiro, o relato tem em mente apenas um homem, um indivíduo. Segundo, mostra "de modo perfeitamente claro que aquele de quem se fala foi realmente morto e sepultado".⁸⁸

Sobre Isaías 53.10, Westermann disse que, apesar de todas as evidências em contrário, agora somos informados de que, durante todo o tempo, Javé estava do lado do servo e o fez reviver, restaurou e curou. Westermann tinha certeza de que é da ressurreição do servo que se está falando aqui. O texto não o diz diretamente, mas "não há dúvida de que a ação de Deus em restaurar o Servo, a exaltação dele, alcança-o após a sua morte, do outro lado do túmulo".⁸⁹

O sistema sacrificial do Antigo Testamento acabou no ano 70 d.C., quando o templo foi destruído. O Novo Testamento declara que a morte de Jesus na cruz foi o sacrifício definitivo, que cumpriu os sacrifícios do Antigo Testamento (Hb 9.23-10.14).

Não apenas os sacrifícios do Antigo Testamento eram insuficientes, mas também o templo como morada de Deus. O próprio Antigo Testamento reconheceu isso. Deus não podia viver em um templo feito por mãos humanas (1Rs 8.27). A adoração no templo no Antigo Testamento era exclusivista. Certos grupos não podiam entrar. Pessoas desfiguradas, filhos ilegítimos, moabitas e amonitas não podiam entrar no lugar de adoração (Dt 23.1-3). Leprosos ou impuros não podiam entrar no acampamento (Nm 5.1-4). Isaías 56.3-8 mostra que, no futuro, estrangeiros, eunucos e excluídos teriam livre acesso ao templo, pois ele se tornaria uma casa de oração para todos os povos.

⁸⁶ Veja Rowley, *The Faith of Israel*, 97; *The Unity of the Bible*, 55-59.

⁸⁷ *Isaiah 40-66*, 629.

⁸⁸ *Ibid.*, 266.

⁸⁹ *Ibid.*, 267.

Ao dizer que a adoração veterotestamentária não era adequada para satisfazer todas as necessidades humanas de culto, não estamos dizendo que a adoração no Antigo Testamento não tinha valor. Muilenburg disse que, quando perguntamos: "Qual é o bem supremo para o homem? —o Antigo Testamento responde: para o homem, o bem supremo é adorar a Deus".⁹⁰ A adoração no Antigo Testamento não é "uma fuga para o obscuro desconhecido, para a ausência de tempo, ou para uma presença que perturba e conduz a pessoa ao êxtase. É um encontro sagrado em que Deus concede perdão, consolo e direção, e em que o adorador responde com louvor, freqüentemente recordando os grandes atos redentores de Deus".⁹¹ A vida de adoração foi resgatada da fuga para outro mundo e do êxtase irresponsável pela repetida insistência na obediência moral.

Por que o Antigo Testamento diz que é bom adorar o Senhor? Porque, na adoração, Israel visualizava a origem da sua existência e o destino para o qual fora chamado; porque, na adoração, Israel ouvia a palavra de perdão; porque, por trás da sua vida e nela havia "um amor fundamental que a tudo abrange e julga com ira, mas é misericordioso".⁹²

Em sua adoração, Israel constatava que era livre. Nos hinos, lamentos, confissões, ações de graças, cânticos de confiança, bênçãos e maldições do Antigo Testamento, temos as palavras de pessoas libertadas, resgatadas. No santuário, essas pessoas se sentem livres para falar, livres para orar, livres para confessar e revelar os terríveis segredos do coração, livres para cantar, louvar e adorar. Nessa última liberdade elas são realmente livres, pois foram libertas do egocentrismo e da obsessão consigo mesmas, que derrubam as pessoas e as tornam triviais e críticas.

Israel é liberto ao reconhecer seu relacionamento com um Deus transcendente, que não pode ser obrigado pelas obras de mãos humanas nem pelos sofismas dos pensamentos humanos. O verdadeiro Israel é livre na única liberdade disponível ao ser humano.⁹³

⁹⁰ *The Way of Israel*, 107.

⁹¹ *Ibid.*, 107-108.

⁹² *Ibid.*, 126.

⁹³ *Ibid.*, 127.

9

A vida reta

38. A vida reta e a religião no Antigo Testamento

A vida reta ou "ética" no Antigo Testamento está intimamente ligada à adoração e à religião. A maioria das regras e regulamentos éticos no Antigo Testamento se encontra nos dados relacionados ao culto. Muilenburg disse: "Quando [...] nos perguntamos qual é o bem supremo para o homem, a resposta do Antigo Testamento é direta, para que todos possam ouvi-la: para o homem, o bem supremo é adorar a Deus.¹ Christopher Wright disse que "teologia e ética são inseparáveis na Bíblia".²

Será que todas as idéias de Israel sobre a vida reta ou "ética" vêm da sua idéia de Deus e de seus mandamentos, ou será que algumas se originaram da cultura? Walther Eichrodt acreditava que as duas fontes são evidentes no Antigo Testamento. Israel praticamente desconhecia uma moralidade separada da religião. O Antigo Testamento confirma a idéia de que a conduta moral deriva da vontade

¹ *The Way of Israel*, 107.

² *An Eye for An Eye*, 19.

de Deus que governa tudo. "Dos períodos mais remotos até os mais recentes, a exigência de Deus, [...] investida de autoridade absoluta, é a motivação mais forte e dominante na conduta humana. O poder do bem reside completamente no reconhecimento de Deus como aquele que é bom. De conduta moral por causa de um bem abstrato, não há nada."³

Contudo, mesmo em uma moralidade determinada de modo tão forte por fatores religiosos, as normas têm certo valor independente, um "dever" incondicional, absolutamente válido em si mesmo por ser imperativo não apenas para Israel mas para todos os povos. Gerhard von Rad advertiu que não devemos nos deixar iludir quanto ao significado real de normas como o Decálogo, o Sermão do Monte e o imperativo divino ao determinar a conduta e as decisões de indivíduos e da sociedade.

Via de regra, o chamado à conduta ética chega ao indivíduo de uma direção bem diferente. Cada pessoa tem uma família, tribo ou cidade —alguma forma específica de vida comunitária. A comunidade tem seus próprios padrões éticos. Ela obriga todos os indivíduos a viver dentro de expectativas comunitárias específicas. Ela lhes fornece exemplos e valores estabelecidos há muito.

Por isso, não seria realista entender as regras de conduta de uma comunidade como expressão de convicções éticas absolutas específicas de princípios ou imperativos divinos. "O papel que um homem tem de desempenhar na comunidade em que nasceu deve ser em boa parte condicionado e determinado por considerações comunitárias".⁴ Exemplos dessa pressão na sociedade em Israel podem ser vistos em expressões como "desatino em Israel" (Gn 34.7; Dt 22.21; Jz 19.23, 20; 2Sm 13.12; Jr 29.23) e "não se faz assim em nossa terra" (Gn 29.26; Dt 25.9).

Vriezen disse que é tendencioso e incorreto insistir, como alguns estudiosos da Bíblia têm feito, em que todas as idéias religiosas e morais provêm de apenas uma dessas duas fontes (revelação ou sociedade). Quando os valores éticos no Antigo Testamento são simplesmente considerados inspirados por Deus, faz-se da moralidade do Antigo Testamento algo completamente absoluto. "Dessa maneira, parece ser possível resolver todos os problemas morais, mesmo os de hoje, com a ajuda do Antigo Testamento, ponto de vista que tem de ser considerado extremamente perigoso para a ética cristã."⁵ Todavia, quando se diz que os valores éticos no Antigo Testamento vêm apenas da sociedade, "a moralidade passa a ser um fenômeno social totalmente fortuito que tem importância apenas histórica e não pode mais ter nenhum sentido fundamental para nós".⁶

³ *Theology of the Old Testament II*, 316.

⁴ Von Rad, *Wisdom in Israel*, 75.

⁵ *Outline of Old Testament Theology*, 377.

⁶ *Ibid.*, 378.

Bruce Birch disse que nosso caráter moral é moldado por muitas influências diferentes em nossa vida. Se nossa identidade deve ser cristã, a Bíblia precisa estar em primeiro lugar, mas não sozinha. "[A Bíblia] nunca pode ser a única fonte determinante de influência na formação do caráter e da conduta do cristão."⁷ Birch disse que a Bíblia tem um papel fundamental em nosso processo de *tomar decisões*, mas ela nunca toma decisões morais por nós nem estabelece estratégias nem cursos de ação. "A Bíblia não pode ser usada como um livro de receitas, com prescrições. Muitas questões que requerem decisão moral jamais passaram pela imaginação das comunidades bíblicas (p. ex., questões da bioética)."⁸ Para Birch, a autoridade da Bíblia é inescapável, sem ser absoluta.

A moralidade do Antigo Testamento não vem apenas da sociedade. Ela não é autônoma. Nesse sentido ela está diametralmente oposta à ética grega e à moderna ética filosófica, que tenta construir uma moralidade com base na razão humana, começando com a *idéia do bem*. A consciência humana não é o ponto de partida do conhecimento do bem e do mal no Antigo Testamento. Isso é papel da Palavra de Deus. "Consciência, no sentido de sentimento autônomo de justiça inerente ao ser humano, é produto de um humanismo arreligioso. [...] Nos tempos mais tardios, os judeus não conhecem o conceito de consciência no sentido ocidental da palavra."⁹

O Antigo Testamento não tem um sistema ético. A palavra "ética" não ocorre nem no Antigo Testamento nem no Novo.¹⁰ Muilenburg disse que qualquer pessoa que falar da "ética" do antigo Israel estará usando o termo com abrangência considerável. Se, com "ética", queremos dizer a *teoria* ou a *ciência* da boa conduta, os *princípios* da moralidade ou a *análise sistemática* do "bem", procuraremos em vão nas páginas do Antigo Testamento formulações desse tipo. Não encontramos ali nenhum conjunto unificado e coerente de princípios éticos.¹¹ Em lugar disso, o Antigo Testamento retrata vários estados da sociedade e de idéias de certo e errado que eram obedecidas e desobedecidas. O principal interesse dos escritores não é o homem, mas Deus: sua vontade, seus propósitos, seus mandamentos, seu prazer e desprazer.¹²

No Antigo Testamento as pessoas sabiam que alguém se dirigira a elas e lhes dissera quais eram suas exigências (Mq 6.8). Elas sabiam quais exigências lhes tinham sido feitas e quem as fizera. "Bom é o que Deus exige, mau é o que Deus proíbe."¹³

⁷ *Let Justice Roll Down*, 34.

⁸ *Ibid.*, 32.

⁹ Vriezen, *Outline of Old Testament Theology*, 379, nota 2.

¹⁰ Lofthouse, "Biblical Ethics", 350.

¹¹ Muilenburg, *The Way of Israel*, 15; c. Trutz Rendtorff, *Ethics II*, 3.

¹² Lofthouse, "Biblical Ethics", 350.

¹³ Muilenburg, *The Way of Israel*, 15.

Já que o termo "ética" não ocorre no Antigo Testamento e nenhum "sistema" ético pode ser encontrado ali, podemos perguntar se é apropriado incluir a ética ou moralidade veterotestamentária em um estudo da teologia do Antigo Testamento. A opinião dos estudiosos tem-se dividido nessa questão. Poucos estudos extensos da ética do Antigo Testamento têm sido feitos.

39. Panorama da literatura sobre a ética do Antigo Testamento

Brevard Childs escreveu em 1970 que, apesar do grande interesse na ética, nenhuma obra de destaque, escrita recentemente em inglês, se propõe a tratar adequadamente da ética bíblica.¹⁴ Ronald Clements concluiu:

O tema da ética do Antigo Testamento mostrou-se muito difícil e, de fato, via de regra é tratado como parte secundária do estudo mais amplo da teologia do Antigo Testamento. A literatura dedicada a ele tem sido surpreendentemente esparsa, e a interação complexa de fatores históricos, sociológicos e religiosos tornou-o um assunto em que tem sido difícil evitar a superficialidade.¹⁵

Um dos primeiros livros em língua inglesa sobre a ética do Antigo Testamento foi escrito por um importante teólogo batista bem conservador, W. A. Jarrel. Na terceira edição do seu livro (1890), ele observou que "o tema deste volume —a ética do Antigo Testamento— no campo da apologética tem sido quase totalmente ignorado ou negligenciado".¹⁶ A decisão de Jarrel de colocar o assunto sob a perspectiva da apologética é justificada no título do seu livro *Old Testament Ethics Vindicated*: "Uma exposição da moral do Antigo Testamento; uma comparação da moral do Antigo Testamento com a dos pagãos, seus —ditos— 'livros sagrados', religiões, filósofos e escritores descrentes; e uma defesa da moral do Antigo Testamento em vista da incredulidade".

Jarrel citou um trecho de *Apologetics*, do professor H. B. Smith: "Uma coisa é certa: a ciência descrente derrotará tudo, menos a ortodoxia radical. Todas as teorias frouxas, todas as formações sem consistência, todos os purgatórios intermediários e todas as especulações irão por água abaixo. A luta será entre a ortodoxia firme e total e a incredulidade firme e total".

¹⁴ *Biblical Theology in Crisis*, 124.

¹⁵ *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*, 107.

¹⁶ *Old Testament Ethics Vindicated*, iii.

Jarrel reconheceu que a ética veterotestamentária está em via de formação e é preparatória da ética do Novo Testamento, sendo adaptada à época do Antigo Testamento. Mas defendeu que, do começo ao fim, a ética do Antigo Testamento é "tão pura como a do Novo, tão imaculada como o trono de Deus".¹⁷

Old Testament Ethics Vindicated contém 14 capítulos sobre temas como: a ética do Antigo Testamento está em via de formação e é preparatória da ética do Novo Testamento; regras indispensáveis da interpretação do Antigo Testamento (o Antigo Testamento fornece a única base para a ética); o sábado é essencial às leis e regulamentos do Antigo Testamento; a revelação é essencial à ética do Antigo Testamento; os Dez Mandamentos são a constituição da ética do Antigo Testamento; natureza ética e forma das cerimônias do Antigo Testamento; compilação de algumas leis hebraicas relacionadas à ética; o cuidado e carinho do Antigo Testamento com os animais; leis do Antigo Testamento sobre como tratar inimigos, pagãos e estrangeiros; o Antigo Testamento e os escravos; mulheres, casamento, família e castidade; respostas às objeções dos descrentes; a ética do Antigo Testamento, no seu fundamento e estrutura, é moralmente indefectível, imaculada e santa.

Jarrel estava bem familiarizado com os principais teólogos e correntes teológicas do seu tempo. Num texto que incluiu no fim do seu livro *The Gospel in Water*, ele citou 84 líderes denominacionais e teológicos que recomendavam o livro. Entre estes estão: o bispo metodista Wilson; os estudiosos batistas John R. Broadus, J. R. Graves, Alexander McLaren, C. H. Spurgeon, J. P. Boyce, A. H. Strong, W. R. Harper e B. H. Carroll. Outros estudiosos de destaque citados são Georg P. Fisher e J. A. Dorner, de Berlim. Talvez a melhor avaliação desse livro tenha sido a do jornal secular *Cincinnati Daily Gazette* (citado da folha de guarda da edição de 1882 de *Old Testament Ethics Vindicated*):

O autor conhece bem a literatura sobre o tema e cita livremente escritores com todas as opiniões, lutando valorosamente pelo Antigo Testamento. [...] O senhor Jarrel dificilmente pode ser chamado de apologista, pois leva a guerra para o campo do inimigo e o ataca sem misericórdia. É certamente alentador, nesses tempos de tímida conciliação, encontrar alguém com opiniões tão firmes e com tão boas bases para suas afirmações. [...] Ninguém pode fazer objeções quando vê Ingersoll e seus imitadores traspassados vivos com suas próprias armas.

¹⁷ *Ibid.*

Apesar de não ser o primeiro a aventurar-se nesse campo, W. S. Bruce (1846-1933), pastor da Igreja da Escócia em Banff, escreveu o único livro importante em inglês sobre a ética no Antigo Testamento na primeira metade do século XX. Bruce estudou em Aberdeen, Edimburgo e Tübingen. Ali, um dos seus professores foi G. F. Oehler, que influenciou suas opiniões sobre o Antigo Testamento e sobre a ética. Bruce publicou *The Ethics of the Old Testament* em 1895. O propósito do livro era "mostrar em breves pinceladas a ética do Antigo Testamento em seu crescimento e desenvolvimento histórico".¹⁸ Para Bruce, a ética no Antigo Testamento não começa com uma teoria abstrata de virtudes, mas apresenta uma moralidade "preparada por Deus para um povo em estágio rudimentar de formação religiosa". Ele escreveu quando a crítica do Antigo Testamento estava em fase de transição. Ele conhecia a hipótese documental de composição do Pentateuco mas decidiu não trabalhar com ela, afirmando: "A batalha dos críticos em torno da autenticidade e das características literárias desses escritos antigos ainda não terminou. O cereal ainda está na eira do jebuseu Araúna, e braços fortes brandem o mangual. [...] Se um dia tivermos de abrir mão de algumas tradições apreciadas que chegaram até nós quanto ao desenvolvimento do cânon do Antigo Testamento, isso apenas reforçará a beleza intrínseca e a novidade perene das Escrituras. A perda provará ser ganho. O solo ficará ainda melhor para a peneira dos críticos, e onde antes havia mato, crescerão flores e frutos."¹⁹

Bruce reconheceu que deve haver algumas características ou princípios gerais no estudo da ética do Antigo Testamento. Seu enunciado desses princípios não é muito definido. O leitor poderá constatar que alguns dos princípios são: 1) o Antigo Testamento não tem uma forma científica e sistemática, mas tem um grande propósito moral que atravessa toda a história de Israel; 2) o indivíduo, no Antigo Testamento, é livre para escolher; 3) por causa da Queda, o bem supremo é adiado como esperança messiânica; 4) o bem supremo tornou-se um alvo universal e não nacional; 5) o bem é às vezes definido em termos materiais, e outras, em termos éticos; 6) às vezes o alvo é expresso por símbolos exteriores, e outras, por símbolos interiores; 7) o bem supremo nunca é o bem *individual*; 8) o fundamento da ética no Antigo Testamento é a vontade de Deus.²⁰

Um dos pontos fortes do livro de Bruce é que ele viu que a ética do Antigo Testamento precisa ser considerada no contexto da eleição e da aliança.²¹ Bruce disse que a idéia veterotestamentária da eleição é um conceito muito mais grandioso e elevado do que o conceito individualista bitolado, comum à teologia

¹⁸ *The Ethics of the Old Testament*, 1.

¹⁹ *Ibid.*, 4-5.

²⁰ *Ibid.*, 26.

²¹ *Ibid.*, 63.

calvinista. A eleição é para o serviço.²² Ele prestou muita atenção à lei como lei da aliança e dedicou dois capítulos (6 e 7) aos Dez Mandamentos.

Bruce observou que os Dez Mandamentos encabeçam o Livro da Aliança. Eles têm um destaque moral por si, inigualáveis em abrangência, excelência e simplicidade. Resumem em forma embrionária os deveres de Israel como povo de Deus. Muitas leis do Antigo Testamento valiam para a sua época, mas "o Decálogo foi preservado imutável pela igreja. [...] Não há nele nada que não seja válido para a raça humana. É um código de moral universal. Nenhum compêndio de moralidade nas religiões étnicas pode ser comparado a ele".²³

Nos capítulos 9 e 10, Bruce estudou as leis do Antigo Testamento que tratam de questões éticas importantes, como terra, escravidão, higiene, pobres, mulheres e crianças, adoração e conduta ética. Os capítulos 11-13 são dedicados à vida futura e ao desenvolvimento da ética veterotestamentária no mosaísmo, no profetismo, na literatura de sabedoria e no judaísmo posterior.

No fim do seu livro, Bruce estudou as dificuldades morais do Antigo Testamento divididas em três grupos. O primeiro grupo era formado por dificuldades relacionadas ao caráter ou aos atos de Deus, como o extermínio dos cananeus. O segundo grupo estudou o caráter e as ações imperfeitas de alguns "santos" do Antigo Testamento, como Abraão, Jacó, Moisés, Davi e alguns salmistas. O terceiro grupo era composto pelas dificuldades resultantes de falhas morais da lei, como a permissão da escravidão.²⁴

O livro de Bruce foi o último livro importante sobre a ética do Antigo Testamento antes de Johannes Hempel publicar em 1938 *Das Ethos des Alten Testaments* em Berlim (ed. rev. 1964) e de H. Van Oyen *Die Ethik des Alten Testaments* em 1967. Na década de 1960 começaram a aparecer artigos e livros sobre "ética bíblica" ou sobre alguma questão ética, mas muito pouco se fez na área específica da ética do Antigo Testamento. Em 1961, James Muilenburg publicou *The Way of Israel: Biblical Faith and Ethics*. T. B. Maston publicou uma pesquisa chamada *Biblical Ethics* em 1967, em que dedicou 108 páginas à ética do Antigo Testamento. James Crenshaw e John T. Willis publicaram *Essays in Old Testament Ethics* em 1974.

Edmond Jacob disse que a teologia do Antigo Testamento deve tratar "apenas de Deus e do seu relacionamento com o ser humano e com o mundo. Espiritualidade, instituições religiosas e ética não fazem parte do âmbito da teologia do Antigo Testamento".²⁵ Mas mesmo sem abrir espaço em seu livro mais importante para um estudo bem amplo da ética no Antigo Testamento, Jacob disse

²² *Ibid.*, 65.

²³ *Ibid.*, 95.

²⁴ *Ibid.*, 283.

²⁵ *Theology of the Old Testament*, 32.

que um resumo de obrigações como o de Miquéias 6.8 mostra que a *imitação* de Deus é a fonte de toda religião e ética no Antigo Testamento.²⁶

A maior parte das teologias do Antigo Testamento trata da questão da ética de modo esporádico; todavia, Eichrodt, Vriezen e Rowley lhe dedicaram divisões ou capítulos especiais. O título do capítulo 22 na *Theology of the Old Testament* de Eichrodt é "Os efeitos da espiritualidade sobre a conduta" (Moralidade no Antigo Testamento). O capítulo tem mais de 60 páginas. Eichrodt traçou uma ética "de várias cores" através dos diferentes períodos da história do Antigo Testamento. Ele viu a ética autêntica do javismo lutando contra a moralidade popular. Esta acaba gradualmente dando lugar às idéias mais elevadas do javismo.

Vriezen estudou a ética do Antigo Testamento em duas divisões: "Motivações" e "Limitações". Em "Motivações" ele afirmou que a natureza religiosa da moralidade é a base de toda ação e que os dois princípios diretores da ação ética são o senso de comunidade e a responsabilidade individual. Em "Limitações", Vriezen estudou limitações de sentido histórico como escravidão e poligamia, limitações nacionais, limitações legais, casuísmos na ética e aspectos eudemonísticos ("da felicidade").

H. H. Rowley intitulou seus estudos da ética no Antigo Testamento de "a vida reta". Disse ele: "Na fé israelita, a vida reta consiste em fazer a vontade de Deus".²⁷ Essa afirmação não tem muita importância até que se defina a vontade de Deus. Rowley observou que Alá é representado no Corão como um dono de escravos a quem estes, obviamente, têm de obedecer. Ele também notou que o Antigo Testamento refere-se ao povo de Israel como servos ou escravos (*'abde*) de Javé. Contudo, as idéias hebraicas e islâmicas de obediência não são iguais.

Em Isaías 53, servo (escravo) sofredor é um título de honra ao invés de desonra. No Antigo Testamento, algumas passagens entendem a vontade de Deus em termos rituais, mas a essência da fé israelita afirma que sua vontade é concebida em termos morais e espirituais. Rowley acreditava que a forte ênfase moral e ética da fé do Antigo Testamento começou muito antes dos profetas do oitavo século, provavelmente com Moisés.²⁸

Rowley concluiu que a vida reta apresentada pelo Antigo Testamento é a vida em harmonia com a vontade de Deus. Ela se expressa diariamente refletindo o caráter de Deus. Ela tira sua inspiração e força da comunhão com Deus e com seu povo na adoração pública e na experiência pessoal.

²⁶ *Theology of the Old Testament*, 105, 173.

²⁷ *The Faith of Israel*, 124.

²⁸ *Ibid.*, 126.

Talvez tenha sido Georg Fohrer, mais que qualquer outro estudioso moderno do Antigo Testamento, quem tentou integrar a ética e a teologia do Antigo Testamento. Em seu livro *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, o antigo editor de ZAW deu grande destaque à ética do Antigo Testamento. Ele não lhe dedicou um capítulo separado, mas viu a ética como inerente às "estruturas fundamentais" no Antigo Testamento. As "estruturas fundamentais" centrais ou básicas são o senhorio de Javé e a comunhão com ele.

Deus é apresentado no Antigo Testamento em termos pessoais. Javé dirige leis apodícticas (incondicionais) a indivíduos e os convoca para decidir se vão obedecer ou não. Fohrer disse que a história do Antigo Testamento não deve ser chamada *Heilsgeschichte*, "história da salvação", mas *Entscheidungsgeschichte*, "história da decisão". Fé e conduta são inseparáveis. Javé é "um Deus de vontade ética, um Deus de moral e moralidade".²⁹ O último capítulo do livro (7), sobre "aplicações", é uma tentativa de aplicar os princípios éticos do Antigo Testamento ao estado, à vida social, ao indivíduo, à tecnologia e ao futuro. Na resenha que fez do livro de Fohrer, Ricky L. Johnson tirou diversas conclusões do seu estudo sobre o estado: 1) O estado tem importância secundária na comunidade de famílias. O estado não faz parte da ordem da criação mas é uma instituição humana. 2) O indivíduo só pode servir ao estado se amar a Deus com toda a sua força. 3) O estado não tem direitos absolutos sobre o seu povo. 4) O Antigo Testamento afirma o direito do indivíduo de desobedecer ao estado que buscar objetivos malignos. 5) O Antigo Testamento refere-se às pessoas como irmãos e irmãs. Por isso, elas não devem ser súditas mas parceiras no governo, e o governante deve servir ao povo.³⁰ Fohrer viveu durante o regime de Hitler na Alemanha, o que provavelmente explica sua preocupação com a ética e o estado.

Em 1978, John Barton analisou as obras de Hempel e Eichrodt sobre a ética do Antigo Testamento. Ele concordou que ambas continuam tendo um grande valor e são fundamentais para o estudo moderno.³¹ Ambas também têm lacunas. Barton disse que a idéia que o leitor provavelmente terá lendo esses livros será a de um conjunto artificial cuja coerência e sistema são construídos à custa da objetividade e da verificabilidade histórica. Ele acreditava que é praticamente impossível escrever um livro com o título "A Ética do Antigo Testamento". Entretanto, o estudo de áreas específicas da moralidade do Antigo Testamento pode ser facilitado com a renúncia a esse ideal.³²

²⁹ *Theologische Grundstrukturen*, 164.

³⁰ Johnson, "The Place of Ethics in Old Testament Theology", 60.

³¹ "Understanding Old Testament Ethics", 44.

³² *Ibid.*

Barton fez críticas a Hempel e Eichrodt por apoiarem de modo tão ostensivo a idéia de desenvolvimento na ética veterotestamentária. Barton acreditava que idéias e comportamentos éticos no Antigo Testamento tinham como provável origem os diversos grupos presentes em Israel à mesma época e não o mesmo grupo em períodos distintos da história do Antigo Testamento. "Falar em desenvolvimento é um exercício inútil, uma vez que existem tantas variáveis."³³ Barton argumentou, contra Hempel e Eichrodt, que podemos encontrar outros modelos no Antigo Testamento para servir de base à ética, além da obediência à vontade de Deus.³⁴ Ele levantou objeções à base lógica de Hempel e Eichrodt, "obediência à vontade de Deus", dizendo que a pressuposição deles era seu ponto de partida.

Barton enumerou três possíveis pontos de partida:

1) admissão de obediência à vontade revelada de Deus;

2) adaptação a um padrão de ordem natural ou à convicção de que a criação, de algum modo, funciona de acordo com princípios morais;

3) noção da imitação de Deus.

Barton citou Buber e Eichrodt para conquistar apoio ao terceiro ponto de vista. Depois convidou outros para juntar-se a ele numa pesquisa renovada da ética do Antigo Testamento. Ele aceitou seu próprio desafio em um artigo intitulado "Natural Law and Poetic Justice" e em um capítulo chamado "Approaches to Ethics in the Old Testament".³⁵

Em "Approaches to Ethics in the Old Testament", Barton cita duas passagens (ISm 15.32, 33; Mq 6.8) que podem representar o ponto mais baixo e o mais alto da ética veterotestamentária. Essas duas passagens mostram a variedade e os extremos da conduta ou da moralidade "ética" que encontramos no Antigo Testamento. Para ajudar a trabalhar o tema, Barton sugeriu duas maneiras de entender o termo "ética do Antigo Testamento". A primeira é que ele pode referir-se ao estudo do desenvolvimento histórico de idéias sobre moralidade no Israel antigo. A segunda é que ele pode referir-se a um sistema que reconhece o Antigo Testamento como parte das Escrituras cristãs e pergunta o que ele tem a nos dizer sobre questões éticas. Ele analisou a primeira sob o título "Ethics in Ancient Israel" e a segunda como "The Ethics of the Old Testament". A "ética no Israel antigo" refletida no Antigo Testamento era extremamente variável. O tempo e os diferentes

³³ *Ibid.*, 49.

³⁴ *Ibid.*, 51.

³⁵ Veja *Beginning Old Testament Study*, ed. por John Rogerson, 113-130.

grupos sociais foram os principais fatores responsáveis por idéias e condutas éticas tão variadas. Em "The Ethics of the Old Testament", o Antigo Testamento é estudado como uma obra concluída e como parte das Escrituras cristãs. Não se percebe a variedade, e pode-se falar de normas morais e da base da moralidade no Antigo Testamento.³⁶

Henry McKeating retomou a distinção que Barton fez entre "A ética do Antigo Testamento" e "A ética no Israel antigo" em um estudo das sanções para o adultério na sociedade israelita antiga. Ele mostrou que, na ética do Israel antigo, apesar de a lei (Torá) impor a pena de morte aos adúlteros, a prática real de tratar com os adúlteros no Antigo Testamento era bem menos severa. Nem sempre se pode dizer como é a lei de uma sociedade pela observação do comportamento do povo. As leis podem expressar uma conduta ideal ou desejável, mas a sociedade pode permitir ou tolerar níveis inferiores de comportamento.

McKeating disse que a ética do Antigo Testamento é "uma construção teológica, um conjunto de regras, ideais e princípios com motivação teológica, sancionados em grande parte pela religião".³⁷ O estudo dessa construção teológica é importante, mas isso também vale para as verdadeiras normas éticas do que se esperava que fosse feito. Estas eram apoiadas por toda uma bateria de sanções de deveres religiosos, padrões culturais de conduta, regras de cortesia e etiqueta, e leis criminais. Para qualquer ofensa a Lei, os Profetas e a Literatura de Sabedoria podem usar sanções diferentes, mas isso não quer dizer que esse material apóie padrões éticos diferentes. "Significa simplesmente que eles se ocupam do funcionamento de partes distintas da máquina de controle social."³⁸

John Goldingay avaliou os problemas da ética do Antigo Testamento em seu livro *Approaches to Old Testament Interpretation*. Ele observou que o judaísmo usa a palavra *halakah*, "caminho" ou "modo", ao tratar de questões de conduta. Ele sugeriu cinco formas pelas quais as Escrituras falam desse "caminho" ou "modo", perceptíveis a um estudioso da ética: 1) ordens explícitas; 2) exemplos de comportamento; 3) fonte de valores ou princípios; 4) influência sobre a visão geral da realidade da pessoa; 5) o modo como suas histórias, imagens, paradigmas e crenças moldam o caráter.

Todavia, cada uma dessas cinco formas pelas quais as Escrituras influenciam a conduta exige interpretação. Quais ordens do Antigo Testamento ainda são obrigatórias? Quais exemplos de caráter do Antigo Testamento devem ser imitados e quais devem ser evitados? Como os princípios da conduta apropriada devem ser deduzidos do Antigo Testamento? A visão pessoal da

³⁶ Veja Rogerson, *Beginning Old Testament Study*, 123, 127.

³⁷ "Sanctions Against Adultery", 70.

³⁸ *Ibid.*, 68.

realidade é principalmente de um Redentor, de um Criador, ou de ambos? Como o caráter é moldado pelo material do Antigo Testamento?

Com base em seu estudo da "lei" no Antigo e no Novo Testamento, Goldingay concluiu que um cristão estudioso de ética não tomará a lei do Antigo Testamento como a última palavra sobre conduta, mas também não a ignorará como possível fonte de orientação para tomar decisões, como a maneira que Deus espera que seu povo viva. "O cristão estudioso de ética cristão não se tornará nem legalista, nem antinomiano, nem contextualista rígido, nem prescricionista".³⁹

Um dos problemas com que Goldingay deparou no uso do Antigo Testamento como guia de conduta ética é sua natureza específica. A maioria das leis e dos dados "éticos" do Antigo Testamento é expressa em termos históricos, culturais e sociais específicos, destinados a atuar em situações específicas. Um exemplo assim pode ser visto na exortação do Antigo Testamento de não cozer um cabrito no leite da sua própria mãe (Êx 23.19; 34.26; Dt 14.21). Muitas dessas situações concretas apresentadas no Antigo Testamento não existem mais. Novas situações surgiram, levantando perguntas sobre coisas como a eutanásia. Como o Antigo Testamento pode ajudar a tomar decisões nos novos tempos?

Goldingay propôs que a especificidade dos mandamentos de Deus no Antigo Testamento pode ser a expressão concreta de algum princípio. Mudanças culturais são um fato, mas também a continuidade cultural. "Deus permanece coerente, e as condições da vida humana de hoje não são totalmente desvinculadas das culturas bíblicas."⁴⁰

Algumas passagens do Antigo Testamento podem ter prioridade como base da ética veterotestamentária: 1) o Decálogo; 2) o princípio da santidade como maneira de imitar a Deus (Lv 11.44, 45; 19.1, 2); e 3) a aliança como estrutura das leis do Antigo Testamento (Dt 5-11). As leis do Antigo Testamento foram dadas a pessoas comuns e pecaminosas. Se o povo de Israel não pecasse, não haveria a necessidade de leis. Por isso, leis que regulamentavam guerra, escravidão e economia tinham o propósito de trazer a sociedade de volta para o ideal divino.⁴¹

Será que a ética bíblica é suficiente para hoje, ou os cidadãos do século XX progrediram tanto que não precisam mais de princípios de conduta do Antigo Testamento nem do Novo? Goldingay disse que há quem pense assim, porque a Bíblia não explicita todas as implicações da sua própria teologia.⁴² É verdade que tanto o Antigo como o Novo Testamento aceitam as instituições da monarquia e da escravidão porque o ideal não foi concretizado. Mas os sistemas de injustiça, opressão e abuso já estavam sendo modificados pela fé bíblica.

³⁹ *Approaches to Old Testament Interpretation*, 50-51.

⁴⁰ *Ibid.*, 53.

⁴¹ *Ibid.*, 59.

⁴² *Ibid.*, 61.

Uma limitação da ética do Antigo Testamento que os teólogos do século XX não compreendem é que "ética" não se distingue de "costume", "lei" e "religião". Em alguns contextos, o elemento religioso pode parecer ter prioridade sobre o ético. Seguir a orientação de Javé pode levar alguém à beira do "não ético" (Gn 22). Os heróis ideais de Israel —entre eles o mentiroso Abraão, o assassino Moisés e o adúltero Davi— eram heróis porque andavam no caminho de Javé em vez de aceitar o caminho de outro deus.⁴³

Mais uma vez, uma abordagem diferente da nossa pode ser instrutiva. A Bíblia diz que a vida toda deve ser vivida diante de Deus. Ela não compartimenta os interesses de Deus nem afirma que a ética é mais importante que a adoração, apesar de alguns profetas chegarem perto de dizer isso. Oséias, Amós, Isaías e Miquéias dizem que a ética é mais importante que a adoração corrompida (Is 1.10-14; Os 6.6; Am 5.23, 24; Mq 6.1-8).

O Antigo Testamento não divide suas leis em morais, civis e cerimoniais. Todas as leis reconhecem o senhorio de Javé. Todas as leis do Antigo Testamento foram dadas a uma comunidade cultural específica. Como Jesus é o cumprimento das promessas feitas a Israel, todas as leis do Antigo Testamento têm de ser interpretadas pela perspectiva da pessoa, da obra e do ensino de Cristo; e todas podem ser instrutivas hoje em dia pelos princípios que incorporam.⁴⁴

O ambiente muito conservador de Walter Kaiser evidencia-se em toda a sua obra, na qual demonstra estar familiarizado com os estudos mais recentes no Antigo Testamento, apresentando excelentes resumos de várias das últimas contribuições nesse campo. Duas obras parecem ter tido grande influência sobre as opiniões de Kaiser: um artigo sobre a ética do Antigo Testamento publicado por William B. Greene Jr. na *Princeton Theological Review* em 1929, e a edição de 1909 do livro de W. S. Bruce sobre a ética do Antigo Testamento.⁴⁵

O livro de Kaiser tem cinco divisões principais: 1) definição e método; 2) resumo de textos morais no Antigo Testamento, incluindo o Decálogo, o livro da aliança e o código de santidade; 3) conteúdo da ética veterotestamentária, expondo sobre tópicos como família, guerra, pena capital, casamento, sexo e divórcio, riqueza, mentira e motivações; 4) dificuldades morais no Antigo Testamento; e 5) conclusões sobre a ética do Antigo Testamento e as aplicações do Novo Testamento. Kaiser disse que sua obra tinha o propósito de sugerir e pesquisar e não de aparecer como fato incontestável.

⁴³ *Ibid.*, 64.

⁴⁴ *Ibid.*, 65.

⁴⁵ Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 22.

Christopher J. H. Wright fez uma nova abordagem no campo da ética do Antigo Testamento em seu livro *An Eye for an Eye*, publicado em 1983. O subtítulo é: "The place of Old Testament ethics today". De modo muito "popular" (com poucas notas de rodapé e termos técnicos), Wright afirmou que o caminho para compreender e aplicar a ética veterotestamentária não é lançar-se sobre o Antigo Testamento e separar tudo o que parece ser pertinente.⁴⁶ Antes, temos de nos colocar na situação de Israel. Então poderemos entender como eles experimentavam seu relacionamento com Deus e como esse relacionamento afetava seus relacionamentos diários.

Wright acreditava que um "triângulo ético" extraído do Antigo Testamento pode servir de estrutura para nosso estudo. Os três ângulos do triângulo representam Deus, Israel e a terra.

Deus representa o ângulo teológico, que é o mais importante. A ética do Antigo Testamento está centrada em Deus quanto à origem, história, conteúdo e motivação. Wright disse que o ensino ético no Antigo Testamento pressupõe a iniciativa de Deus na graça e na redenção; ela é estruturada pelo que Deus fez e fará na história; é moldada pelo seu caráter e atuação; e é motivada pela experiência pessoal de Deus lidando com seu povo.⁴⁷

O ângulo social na moldura da ética do Antigo Testamento, segundo Wright, representa Israel como o povo redimido e escolhido de Deus, que devia servir de modelo ou paradigma para a conduta dos outros povos. O papel de Israel era visível e tangível, não apenas verbal. Eles deviam ser santos como Deus era santo; deviam demonstrar em sua "carne" os grandes acordes da liberdade, da justiça, do amor e do sofrimento. No fim, essas qualidades foram "encarnadas" em Jesus e devem ser refletidas na vida do novo Israel.⁴⁸

O terceiro ângulo na moldura triangular da ética do Antigo Testamento é a terra prometida a Abraão e seus descendentes. Essa terra se torna um dos aspectos mais destacados de toda a história do Antigo Testamento.⁴⁹

A rápida recapitulação que Wright faz da história da terra no Antigo Testamento nos leva a partir da promessa, passando pela conquista, para chegar ao uso, ao mau uso, à perda e à recuperação. Isso mostra que a terra era um tema teológico, ético e econômico dominante no Antigo Testamento. Israel devia sempre se lembrar de que possuía a terra apenas como dádiva de Deus. Seu papel era de um administrador. A terra servia como termômetro espiritual e econômico, para mostrar a saúde espiritual e social do relacionamento de Israel com Deus e entre eles mesmos.

⁴⁶ *An Eye for an Eye*, 19.

⁴⁷ *Ibid.*, 31.

⁴⁸ *Ibid.*, 45.

⁴⁹ *Ibid.*, 46.

Esse triângulo como base do estudo da ética do Antigo Testamento mostra que tal estudo tem de ser factual, canônico e abrangente. C. J. H. Wright fez objeções à crítica do Antigo Testamento. Disse ele que temos de repassar as Escrituras como um todo para verificar se nossas construções éticas são coerentes com o todo.

Wright reconheceu a validade do estudo das tradições que estão por trás dos livros prontos e de isolar, comparar e contrastar as diferentes ênfases éticas dos vários autores, editores e escolas dentro do caleidoscópio vivo do documento do Antigo Testamento. Essa tarefa seria apropriada em uma obra analítica de larga escala sobre a ética do Antigo Testamento. "Porém, [...] se nosso objetivo é uma ética bíblica coerente, então nossa autoridade final tem de ser o texto completo em sua forma canônica".⁵⁰

Na primeira parte do seu livro, Wright reconstruiu a estrutura do estudo da ética do Antigo Testamento. Na segunda parte, ele estudou temas da ética do Antigo Testamento. A maior parte dos temas está relacionada com a comunidade, como, por exemplo, "economia e terra", "a política e o mundo das nações", "retidão e justiça", "lei e sistema legal" e "sociedade e cultura". O último capítulo é dedicado à ética individual.

Wright escreveu na convicção de que o Antigo Testamento, "quando entendido corretamente e aplicado como parte de todo o cânon das Escrituras, tem relevância vital para todo o espectro das nossas preocupações éticas".⁵¹ Seu objetivo era apontar maneiras e sugerir direções para a aplicação correta dos princípios éticos tirados dos dados do Antigo Testamento.

Ele não tentou fazer construções éticas definitivas. Deixou isso para os economistas, políticos, advogados e sociólogos modernos. Pode ser mais um "sonho" do que uma esperança viável que leigos, profissionais "seculares" nessas áreas vitais, tenham tempo e interesse para compreender e aplicar os princípios éticos do Antigo Testamento.⁵²

Kaiser e Wright representam a perspectiva conservadora da ética do Antigo Testamento. Walter Harrelson e Bruce Birch falam da perspectiva moderada ou "liberal". Todavia, Harrelson se preocupa muito com a perda dos valores morais na sociedade ocidental e se dispõe a atribuir a maior parte da perda ao abandono da aplicação dos Dez Mandamentos e de outras passagens éticas da Bíblia na educação moral do nosso povo. Harrelson diz: "Os jovens aprendiam os Dez Mandamentos de cor como parte do catecismo em muitas comunidades cristãs durante os últimos séculos. Essa prática foi abandonada. [...] Muitas pessoas no

⁵⁰ *Ibid.*, 64.

⁵¹ *Ibid.*, 10.

⁵² Bernard S. Jackson escreveu um artigo muito útil sobre "Ideas of Law and Administration" em *The World of Ancient Israel*, ed. Ronald E. Clements, 185-202.

mundo ocidental certamente têm de crer que a perda dos Dez Mandamentos da nossa vida comum ameaça retirar de cena algo vital".⁵³

Harrelson afirma que as sociedades do mundo ocidental já sofreram uma perda grande, quase paralisante, agora que essas proibições não ocupam mais um lugar vital. Ele cita várias razões para essa perda: 1) as proibições fazem parte do *Antigo* Testamento; 2) elas eram vistas como *leis*; 3) foram consideradas *irrelevantes* para a vida; e 4) são consideradas *negativas e legalistas*.

Harrelson vê nas sociedades ocidentais de hoje uma necessidade profunda de normas e proibições absolutas. "Os homens e mulheres têm hoje em dia um anseio profundo por normas estabelecidas em que possam se firmar. Que tipos de conduta simplesmente não são possíveis ao homem ou à mulher cristã? O que é uma 'vida reta' para a família cristã atual? Como podemos ensinar aos nossos filhos algo que dizemos ser absolutamente correto e obrigatório para toda a vida? Existe mesmo um conjunto de diretrizes básicas concretas para a comunidade cristã de hoje?"⁵⁴

Harrelson classifica nossa situação moral como "desesperadamente grave". Claramente fomos longe demais no desprezo sentimental às leis, em nome do amor e da misericórdia. Deixamos escorregar entre os dedos o quadro bíblico de um Deus que zela ardentemente pela justiça e não permitirá que a injustiça perdure. A comunidade religiosa tem de preservar sua ética social e pessoal. É preciso encontrar maneiras para descrever de modo crível "o direito total e absoluto do Deus da fé bíblica sobre a comunidade religiosa e sobre os indivíduos. [...] Carecemos de normas críveis e duráveis. Talvez descubramos que essas normas antigas, que foram de grande valor para as gerações passadas, realmente continuam tendo um valor imenso".⁵⁵

Em seu último capítulo, Harrelson assinala que o Antigo Testamento sempre mantém juntas as idéias de servidão e liberdade diante de Deus e de que os Dez Mandamentos são o fundamento da liberdade humana. A única maneira de alguém encontrar liberdade genuína é dizer não às coisas que escravizam e destroem. Harrelson está convicto de que os Dez Mandamentos foram dados por Moisés e que exerceram grande influência sobre todos os aspectos da vida de Israel. Os Dez Mandamentos são a contrapartida negativa ("Não...") do mandamento de amar a Deus e ao próximo. Ambos são essenciais ao ser humano, e negligenciá-los pode ser catastrófico. "Sem essas proibições rígidas que apontam de modo inconfundível para o caminho que leva à morte, quem pode apegar-se à liberdade diante de Deus que esse compromisso confere? Nenhum de nós tem suficiente energia moral para tomar decisões sobre todas as questões da atividade

⁵³ *The Ten Commandments*, 3.

⁵⁴ *Ibid.*, 9-10.

⁵⁵ *Ibid.*, 10.

moral uma por uma, à medida que surgem as oportunidades. Um hábito bem arraigado precisa reger a maioria das ações".⁵⁶

Como exemplo, Harrelson diz que, quando alguém se compromete a não ter relações sexuais com outra pessoa que não seu cônjuge, um mandamento como "não adulterarás" transmite confiança, liberdade da ansiedade e tratamento apropriado das pessoas que, de outra forma, poderiam ser objetos de exploração sexual. "Um mandamento como esse não é escravidão mas libertação, não é ameaça à liberdade mas um meio de obtê-la, não é corte do florescimento da vida mas um incentivo ao florescimento de relações humanas".⁵⁷

Bruce Birch é muito ativo no campo da ética bíblica. Ele começa seu livro *Let Justice Roll Down* com nada menos que uma série de obras importantes no campo da ética cristã publicadas recentemente. Diz ele que seu volume tenta relacionar os testemunhos e histórias da fé israelita registradas no cânon hebraico com o caráter e a conduta dos cristãos e da comunidade cristã em nosso tempo. Ele tenta fazer uma ponte sobre o abismo entre o Antigo Testamento e questões éticas que nos preocupam hoje em dia. O propósito desse volume não é estudar essas questões éticas como tais mas "selecionar e enfocar elementos das tradições do Antigo Testamento que podem instruir e embasar a tarefa da ética cristã relacionada com qualquer conjunto de temas específico".⁵⁸

Na introdução, Birch relaciona quatro coisas que seu livro não é:

- 1) um livro que descreve a ética do Antigo Testamento;
- 2) uma tentativa de escrever a ética do Antigo Testamento;
- 3) um texto introdutório ou uma tentativa de fazer uma pesquisa abrangente do assunto;
- 4) um texto que trata de questões da vida da igreja.

Depois dessas restrições, Birch passa para os propósitos afirmativos do seu volume. Ele é conscientemente de caráter cristão e confessional. Ele trata o Antigo Testamento como uma parte do cânon das Escrituras da igreja. O livro está comprometido com o método crítico, mas não com a objetividade. Birch não crê que seja possível ou desejável alcançar a objetividade pelo uso do método crítico. Ele se descreve como um "cristão protestante ecumênico", preocupado com que o Antigo Testamento esteja em diálogo com o Novo e, ao mesmo tempo,

⁵⁶ *Ibid.*, 186-187.

⁵⁷ *Ibid.*, 187.

⁵⁸ *Let Justice Roll Down*, 18.

comprometido com valores inclusivistas quanto a sexo, raça, classe e idade. Esses aspectos são admiráveis, mas o livro é mais sobre como estudar a ética bíblica ou cristã do que sobre como praticá-la.

40. Como estudar a ética do Antigo Testamento

A. Definição de ética e de ética do Antigo Testamento

Talvez já se tenha dito o suficiente sobre como outros estudaram e propuseram que se estude a ética do Antigo Testamento. Temos maneira melhor? Toda abordagem válida do estudo da ética do Antigo Testamento deve começar com uma definição de ética e de ética do Antigo Testamento e usar princípios apropriados de interpretação.

Dissemos acima que a palavra "ética" não está na Bíblia. Ela não ocorre nem no Antigo Testamento nem no Novo como uma lista de regras ou princípios para a vida, ou como teoria para a conduta da vida humana. Nosso termo "ética" vem de um termo do grego clássico, *êthos*, ou de *êthikos*, uma variante dessa palavra, que significa "hábito" ou "costume".⁵⁹ *Ethos* ocorre várias vezes no Novo Testamento, geralmente traduzido por "costume" (Lc 1.9; 22.39; At 6.14; 15.1; 16.21; 26.3; 28.17) ou "segundo o costume" (Lc 2.42). A forma verbal ocorre pelo menos duas vezes e é traduzida por "costumava" ou "era costume" (Mt 27.15; Lc 2.27). Quase todas as ocorrências de *êthos* vêm de Lucas, único escritor gentio grego do Novo Testamento, no seu evangelho e em Atos.

A idéia de que "ética" significa "hábito" ou "costume" combina com a filosofia de Aristóteles. Ele classificou a ética e a arte do estado (a política) como ciências práticas. Uma ciência prática lida com objetos que são: 1) alteráveis e 2) estão dentro do alcance do poder humano. Envolvem deliberação e escolha proposital, que podem referir-se ao que está fora do poder humano. O ser humano tem em si o poder do raciocínio para dirigir seu próprio rumo.⁶⁰

Aristóteles disse: "A excelência moral é produto do hábito (*êthos*) e na verdade derivou seu nome de uma leve variação dessa palavra". Aristóteles ensinou que nenhuma das virtudes morais é implantada em nós pela natureza, porque uma propriedade natural não pode ser alterada pelo hábito. Uma pedra não pode ser

⁵⁹ Veja Aristóteles, *Natural Science, Psychology, the Nicomachean Ethics*, 134 (*Ciência Natural, Psicologia e Ética a Nicômaco*).

⁶⁰ *Ibid.*, xxxix.

acostumada a subir em vez de descer; o fogo não pode ser acostumado a se mover para baixo. As virtudes não são geradas em nós pela natureza ou em oposição à natureza; "antes, a natureza nos dá a capacidade para recebê-las —e essa capacidade é desenvolvida pelo hábito".⁶¹

Podemos facilmente ver que a "ética" do Antigo Testamento e a ética de Nicômaco têm filosofias bem diferentes. A "ética" ou conduta humana apropriada, no Antigo Testamento, não era resultado de um hábito. "Ética" vinha da revelação da vontade de Deus. George Foot Moore afirmou:

Certo e errado não eram definidos para eles [os judeus] pela razão e consciência humanas, ingênuas ou reflexivas, nem por costumes nacionais ou pelo *consensus gentium*, mas pela vontade revelada de Deus, formando uma moralidade judaica distinta que, como um todo, era diferente da de outros povos.⁶²

Muitos resumem a ética bíblica com as palavras dos dois grandes mandamentos: amar a Deus e amar o próximo (veja Lc 10.27). O amor é o fundamento da conduta correta, porém a "ética" trata primordialmente de ações exteriores.

Millar Burrows disse que, essencialmente, o que Jesus ensinou era "a ética do Antigo Testamento, com algumas mudanças de ênfase mas sem nenhuma mudança de substância".⁶³ Burrows distinguiu a ética do Antigo Testamento, do judaísmo e de Jesus da ética moderna e da ética filosófica clássica. Ele disse que a diferença fundamental é que os sistemas filosóficos são seculares e antropocêntricos. O *summum bonum* do filósofo é o que um ser humano considera ser melhor para o ser humano. O Antigo Testamento, o judaísmo e Jesus também estão preocupados com o bem-estar humano, mas em subordinação rigorosa à vontade de Deus. O que Deus quer é melhor para o ser humano, "mas não pode ser encontrado pela razão humana; é revelado".⁶⁴

B. Princípios adequados de interpretação

Algumas coisas importantes que é preciso ter em mente ao tratar da ética do Antigo Testamento são:

1) O Antigo Testamento é um documento histórico e culturalmente condicionado. Os 24 livros do Antigo Testamento (em hebraico) ou 39 (em grego

⁶¹ *Natural Science, Psychology, the Nicomachean Ethics*, 134; Nicômaco era pai de Aristóteles, médico bastante famoso.

⁶² *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, vol. 2, 79.

⁶³ "Ethics of Jesus", 242.

⁶⁴ *Ibid.*, 228.

ou português) foram escritos por pessoas inspiradas por Deus que viveram em situações de tempo e contextos culturais específicos. Seus conceitos e comportamentos éticos refletem a influência dos "costumes" do seu tempo e a relação com eles.

2) A ética no Antigo Testamento não se distingue claramente da religião. Por isso, as leis do Antigo Testamento não são divididas em grupos de leis morais, cerimoniais e criminais.

3) A ética do Antigo Testamento não se "desenvolveu" nem evoluiu naturalmente. Alguns ideais éticos são antigos.⁶⁵ A diversidade na conduta ética, por outro lado, deve-se em grande parte às ações de diferentes grupos contemporâneos.

4) A ética no Antigo Testamento é centrada principalmente no grupo ou na comunidade, e não se preocupa apenas com o indivíduo. A forte ênfase na comunidade no Antigo Testamento tem sua razão em boa parte no conceito de aliança. Isso, contudo, não quer dizer que o indivíduo era esquecido absorvido pelo grupo no Antigo Testamento. Os Dez Mandamentos são dirigidos ao indivíduo, apesar de servirem de documento básico da aliança.

5) A ética do Antigo Testamento era primordialmente uma ética da pessoa comum, pecadora em termos gerais. A pecaminosidade humana, sua fragilidade e fraquezas na área moral são reconhecidas. Não se faz nenhuma tentativa de esconder os pecados dos heróis.

6) A ética do Antigo Testamento cumpre-se ou completa-se em Cristo e em seu Sermão da Montanha. W. D. Davies disse: "As aspirações éticas do Antigo Testamento e do judaísmo, dos profetas e da lei não foram anuladas na dispensação cristã; foram cumpridas. A igreja antiga aceitou conscientemente as preocupações morais de Israel, iluminadas e completadas pela vida, morte e ressurreição de Jesus".⁶⁶

Christopher Wright enfatizou o cumprimento dos temas éticos do Antigo Testamento no Novo, especificamente em Cristo. Por exemplo, "Economia e terra" é o primeiro tema ético que Wright explicou em *An Eye for an Eye*. Perto do fim dessa divisão Wright perguntou: "O que acontece com a terra no Novo Testamento?" Wright disse que não há dúvida de que os escritores do Novo Testamento consideravam Jesus o Messias que cumpriu e incorporou a missão de Israel. Por isso, a igreja como continuação orgânica do Israel do Antigo Testamento era a semente espiritual de Abraão e herdeira da aliança e da promessa. A terra era uma das principais partes da promessa do Antigo Testamento. Como essa parte da promessa se cumpriu?

⁶⁵ Veja Ahlström, "Some Remarks on Prophets and Cults", 114-115.

⁶⁶ "The Moral Teaching of the Early Church", 311.

Christopher Wright constatou: "O *território físico* da Palestina judaica não é mencionado em nenhum lugar do Novo Testamento como detentor de algum significado teológico. A terra como *lugar* santo deixara de ter relevância, em parte porque o cristianismo se espalhou rapidamente para além das suas fronteiras, para o restante do mundo 'profano', mas principalmente porque sua santidade foi transferida para o próprio Cristo. A presença espiritual do Cristo vivo santifica qualquer lugar em que haja crentes. [...] O cristianismo substituiu fundamentalmente a santidade do lugar [...] pela santidade da pessoa".⁶⁷

O uso de princípios adequados de interpretação tem um longo caminho pela frente para eliminar referências pejorativas à ética do Antigo Testamento. O hábito de desfazer da ética do Antigo Testamento é quase tão antigo quanto a igreja. Márcion, que nasceu na Ásia Menor e chegou em Roma por volta do ano 140 d.C., era um "cristão" que acreditava, em boa parte com bases morais e filosóficas, que o Deus do Antigo Testamento não era o mesmo do Novo Testamento. Os maniqueus eram os seguidores de Mani, um persa crucificado por volta de 277 d.C.⁶⁸ O maniqueísmo foi uma religião sincretista com forte tendência gnóstica e ascética. Os maniqueus rejeitaram o Antigo Testamento e partes do Novo que não se encaixavam com suas opiniões. Agostinho de Hipona foi maniqueu por nove anos. Em tempos mais recentes, céticos como Thomas Paine e Robert Ingersoll grosseiramente selecionaram as histórias mais chocantes do Antigo Testamento e disseram aos cristãos: "Este é o Deus de vocês —um Deus que aprova a escravidão e a vingança."

Mais recentemente, os estudiosos do Antigo Testamento têm se revelado dispostos a reconhecer as imperfeições na vida e no entendimento do povo do Antigo Testamento. Muitos estão dizendo que está na hora de parar de destacar os problemas morais e éticos e concentrar-se em assinalar os pontos fortes afirmativos da ética do Antigo Testamento. John Bright disse que os heróis do Antigo Testamento nem sempre são heróis e raramente são santos:

Veja a lista de heróis da fé apresentada em Hebreus 11: nenhum deles é retratado como perfeito, e muitos não são nem mesmo admiráveis. Até Abraão, modelo da fé, apresentou sua esposa como irmã, no interesse da sua própria segurança. Jacó, para ser franco, foi um trapaceiro e uma pessoa fraudulenta, cuja duplicidade se tornou proverbial. Moisés tirou a vida de um homem num ataque de raiva; Raabe era uma prostituta. [...] De todos esses heróis da fé relacionados, nenhum é retratado como santo. E está na hora de levarmos a sério esse fato da história bíblica. Está na hora de parar de procurar na Bíblia nossas sombrias lições de moral, suprimindo tudo o que nos desagrada nas histórias. Está na hora de parar

⁶⁷ *An Eye for an Eye*, 92-93; cf. Davies, *The Gospel and the Land*, 367-368.

⁶⁸ Newman, *A Manual of Church History I*, 195.

de avaliar suas personagens a partir do pináculo de algum idealismo cristão imponente, condescendendo com suas falhas espirituais e morais.⁶⁹

Edmond Jacob indicou que qualquer pessoa que ataca o Antigo Testamento em nome da ética faria bem em lembrar que o Antigo Testamento não se propõe estabelecer princípios gerais de conduta "sem levar em conta as circunstâncias concretas em que eles foram promulgados".⁷⁰ Jacob asseverou que o fato de o culto (adoração) de Israel depender da história "conferiu-lhe um caráter ético sem paralelo em outras religiões".⁷¹

F. C. Eiselen sublinhou as contribuições positivas da ética do Antigo Testamento. Ele perguntou: "Será que um dia iremos além das obrigações morais que, segundo o Antigo Testamento, são obrigatórias para o ser humano? Pensamentos puros, motivações sinceras, propósito único, confiabilidade, honestidade, justiça, generosidade, amor. [...] Realmente, o Antigo Testamento enfatiza os ideais mais elevados da vida e da sociedade humanas". Eiselen citou um editorial do *Expository Times*,⁷² comentando uma palestra feita no primeiro Congresso Internacional de Educação Moral: "É quando o ensino do Antigo Testamento é simples, direto e histórico que ele se torna o melhor texto de ética do mundo".⁷³

A última ironia da crítica do Antigo Testamento por seu baixo padrão moral pode ser vista agora na obra em dois volumes de Friedrich Delitzsch, *Die Grosse Täuschung*. John Goldingay observou que Delitzsch estava particularmente escandalizado com a carnificina descrita em livros como Josué e com o nacionalismo que perpassa os profetas e os salmos. Os dois volumes da obra de Delitzsch foram publicados na Alemanha em 1920 e 1922, praticamente uma década antes do início do Terceiro Reich e do governo de Adolf Hitler, em 1933. O governo de Hitler foi marcado pela maior carnificina e pelas mais fortes posições nacionalistas talvez jamais experimentadas na história humana. Pode ser que a crítica injusta e imoderada de Friedrich Delitzsch ao Antigo Testamento tenha ajudado a abrir o caminho para Adolf Hitler.

⁶⁹ *The Authority of the Old Testament*, 231-232.

⁷⁰ *Theology of the Old Testament*, 200.

⁷¹ *Ibid.*, 268.

⁷² Nov. 1908, 54-55.

⁷³ *The Christian View of the Old Testament*, 259.

C. Métodos para o estudo da ética do Antigo Testamento

Qualquer tentativa de lidar com a "ética" do Antigo Testamento precisa mencionar pelo menos de passagem a terminologia da ética no Antigo Testamento. James Muilenburg disse: "O Antigo Testamento é rico em terminologia ética, mas surpreende o fato de a maioria das palavras com que o homem moderno está mais acostumado estarem ausentes. Termos como moralidade, experiência, consciência, personalidade, virtude, história e natureza não são encontrados, apesar de a realidade que elas descrevem [...] estar presente".⁷⁴

Alguns dos termos éticos mais importantes no Antigo Testamento são: *'emet* ("verdade"), *mishpāt* ("justiça"), *tsedeqā* ("retidão"), *tob* ("bondade"), *kābôd* ("honra") e *shālôm* ("paz"). Cada um desses termos tem um amplo espectro de significados, e não se pode presumir que os termos hebraicos tinham as mesmas conotações e associações que nossas palavras em português. Para compreender o sentido preciso de cada termo hebraico, deve-se consultar um léxico hebraico abrangente ou um dicionário bíblico atual confiável e fazer a exegese de cada passagem em que o termo ocorre. Obviamente não podemos fazer isso aqui com cada um desses termos "éticos".

Tentaremos captar os sentidos básicos de três palavras hebraicas principais, vitais para a compreensão da ética do Antigo Testamento: *'emet*, *mishpāt* e *tsedeq*. O sentido básico da raiz *'mn*, da qual deriva a palavra *'emet*, é: fidelidade, confiabilidade, credibilidade, veracidade.

'emet é usado em referência à verdade de Deus (Sl 117.2; 146.6) e à verdade humana (Sl 15.2; Zc 8.16), ou à falta dela (Is 59.14; Os 4.1). A palavra de Deus é verdadeira, crível e confiável (1Rs 17.24). As pessoas devem falar a verdade (Zc 8.16). Dois dos Dez Mandamentos tratam de falar a verdade (Êx 20.7, 16; Dt 5.11, 20). O salmista disse: "Eis que te comprazes na verdade no íntimo / e no recôndito me fazes conhecer a sabedoria" (Sl 51.6).

O sentido principal da palavra *mishpāt* é "justiça". Ela vem da raiz *shāpat* ("julgar"), mas com frequência significa "lei", "costume", "ordenança" ou "justiça social". A palavra não deve ser entendida no sentido moderno de um juiz que toma uma decisão ou anuncia um juízo ou sentença. É um termo amplo que inclui todas as ações e todo o processo que ocorre quando duas partes vão à autoridade competente para exigir seus direitos. Os profetas mudaram o sentido da palavra da esfera legal para o campo ético e religioso.⁷⁵

A justiça é um dos principais atributos da atividade de Deus no mundo (Is 5.16). Deus não age de acordo com certas normas legais abstratas. Ele age em

⁷⁴ *The Way of Israel*, 16.

⁷⁵ Veja Epzstein, *Social Justice in the Ancient Near East*, 46-47; Birch, *Let Justice Roll Down*, 155.

favor dos pobres, dos carentes e dos oprimidos (Dt 10.18; Sl 10.18; Jr 5.28). Ele toma decisões contra os que negam ou retêm os direitos dos outros (Am 2.6, 7; Mq 2.2, 8-10).

Algumas pessoas na época de Miquéias eram relativistas morais e religiosos. Diziam: "Pare com essas profecias! Não diga isso! Não é possível que Deus faça a desgraça cair sobre a gente!" (Mq 2.6, BLH). Miquéias disse que essas pessoas tinham horror à justiça, pervertiam toda igualdade e construíam Sião com sangue. Aceitavam suborno e dinheiro para julgar, mas se voltavam para o Senhor e diziam: "Não está o SENHOR no meio de nós? Nenhum mal nos sobrevirá" (Mq 3.9-11). O Senhor falou por Jeremias: "Que é isso? Furtais e matais, cometeis adultério e jurais falsamente, [...] e depois vindes, e vos pondeis diante de mim [...] e dizeis: Estamos salvos; sim, só para continuardes a praticar estas abominações!" (Jr 7.9, 10). Miquéias perguntou aos líderes de Israel: "Por acaso não cabe a vós conhecer o direito (*mishpāt*), a vós que odiais o bem e amais o mal, que lhes arrancais a pele, e a carne de seus ossos?" (Mq 3.1, 2).

Talvez a mais importante passagem sobre as exigências de Deus esteja em Miquéias 6.8:

Ele te declarou, ó homem, o que é bom
e o que é que o Senhor pede de ti:
que pratiques a justiça, e ames a misericórdia,
e andes humildemente com o teu Deus.

Deus disse a *Adão* ("homem" mortal, a humanidade) o que é bom. O Antigo Testamento não tem nenhum tratado teológico sobre a natureza do que é bom. O povo de Israel era informado sobre o que Deus exigia, e isso era "bom". Eles sabiam que bom é o que Deus exige, e mau é o que Deus proíbe.⁷⁶ Várias vezes lemos no Antigo Testamento que "Deus é bom" (Sl 100.5; 136.1). O bem é parte da essência de Deus. Ele não tem existência fora de Deus. "O que Deus quer, é bom".⁷⁷

Deus exige "bondade" dos homens. Segundo Miquéias, a bondade inclui três coisas: "justiça", "misericórdia" e andar humildemente com Deus. Disraeli disse: "Justiça é verdade em ação". Raymond Calkins afirmou que a religião autêntica consiste em algo mais elevado que observâncias religiosas.⁷⁸

⁷⁶ Veja Smith, *Word biblical themes: Micah–Malachi*, 16.

⁷⁷ R. Mehl, "Good", em *A Companion to the Bible*, 152.

⁷⁸ *The Modern Message of the Minor Prophets*, 62-63.

Não é sacrifício de animais, de nós mesmos ou de outros. Não é um credo em que nos baseamos, uma experiência que temos, ou algo que não podemos fazer. Justiça é uma índole imparcial em ação. Ela engloba todas as áreas da vida: lazer e negócios, capital e trabalho, comprar e vender. Justiça é um distintivo do caráter. Em casa ou na rua, ela exclui o tratamento grosseiro e errado dado aos outros, críticas e conclusões não baseadas em fatos. Alguém disse: "Edificar sobre a injustiça é como edificar sobre uma bomba-relógio. Nenhuma ordem social permanente ou organização duradoura é construída sem justiça".⁷⁹

Justiça isoladamente não é tudo o que Deus requer. *Bondade e justiça* não são sinônimos. Justiça indica atos externos. Deus exige que nossos atos sejam expressões de amor interior pela benignidade, pela misericórdia, pela lealdade. A palavra hebraica é *hesed*, uma importante palavra da aliança às vezes traduzida por "afeição" (Jr 2.2) ou "dedicação" (Mq 6.8, BLH), compromisso com a outra pessoa, não importa o que acontecer.

Ninguém pode "praticar a justiça" ou "amar a misericórdia" por si mesmo. Onde está o poder para as pessoas serem justas e misericordiosas? Está em andar humildemente com Deus (Mq 6.8). Quando alguém vê Deus em sua santidade (pureza e poder), como Isaías (Is 6.1, 2), vê a si mesmo como realmente é (pecaminoso e finito). Seu relacionamento com outras pessoas é transformado profundamente. Ele sabe que todo mundo precisa da paciência, do perdão e da restauração de Deus. É isso que significa Miquéias 6.8c. Temos de andar na presença de Deus "alicerçados em humildade absoluta, [...] renovados na gratidão, que é consequência do perdão divino".⁸⁰

A palavra *tsedeqâ* significa basicamente "retidão". Para a mente ocidental moderna, retidão com frequência tem a conotação de um conceito legalista e estreito. Na verdade, o principal significado no Antigo Testamento é um relacionamento adequado com Deus ou com as outras pessoas. No Antigo Testamento, "justo" ou "reto" era quem "preservava paz e saúde na comunidade porque [...] cumpria as exigências da vida comunitária" (Jó 29.12-16).⁸¹ O "justo" frequentemente é contrastado com o ímpio (*rāsā'*), "aquele que faz o mal", não porque transgredir as normas de ação ética mas porque destrói a própria comunidade, deixando de cumprir as exigências do relacionamento comunitário.

O Antigo Testamento proclama repetidas vezes que Deus é justo (2Cr 12.6; Ne 9.8; Sl 7.9; 103.17; 111.3; 116.5; Jr 9.24; Dn 9.14; Sf 3.5; Zc 8.8). A retidão de Javé nunca é apenas um ato de condenação. Nenhum versículo no Antigo

⁷⁹ R. L. Smith, *Word Biblical Themes: Micah-Malachi*, 17.

⁸⁰ W. A. L. Elmslie, "Ethics", em *Record and Revelation*, ed. H. Wheeler Robinson, 291.

⁸¹ Veja Elizabeth Achtemeier, "Righteousness in the Old Testament", 81.

Testamento equipara a retidão de Deus com sua vingança contra o pecador. Os julgamentos retos de Deus salvam (SI 36.6; Is 45.21) ou libertam (ISm 12.7; SI 22.31; 51.14; 65.5; Is 46.12, 13; 51.1, 5, 6, 10; 62.1, 2).

Em tempos recentes, as obras de H. H. Schmid iniciaram uma nova maneira de estudar a teologia do Antigo Testamento, incluindo as idéias de retidão (*tsedeq*) e de ética. Para Schmid, "retidão" fazia parte da ordem de salvação (*Heil*) correta do mundo criado. Ele argumentou que a idéia de criação era antiga e central nas religiões do antigo Oriente Próximo e que Israel estava familiarizado com esse fato. Schmid afirmou que Israel basicamente partilhava desse pensamento, mas o expressou "à sua própria maneira".⁸²

Schmid via a ordem legal e a ordem ética social como parte da ordem mundial. Ele interpretou o anúncio de Isaías 40.1, 2, de que a dívida de Israel fora paga em dobro e que a salvação estava à mão, pela perspectiva de "julgamento". Uma vez que a ordem perturbada foi restaurada pelo castigo (o exílio), o mundo volta à sua ordem, novamente inteiro e saudável (*heil*). Em numerosas passagens, a salvação (*Heil*) é descrita com a palavra *tsedeqâ*. Nessas passagens, "retidão" não é descrita como uma questão legal estreita, mas como a ordem mundial, como salvação abrangente (Is 45.8, 23; 46.12, 13; 51.6; 54.14, 17).⁸³

É verdade que no Novo Testamento "retidão" tem vários sentidos. No Sermão do Monte, Jesus (de acordo com vários dos melhores manuscritos) disse: "Guardai-vos de exercer a vossa 'justiça' (*dikaio suné*) diante dos homens, com o fim de serdes vistos por eles" (Mt 6.1). Ele estava falando de dar esmolas (*elemosuné*). Fazer caridade era parte da "retidão" para o judaísmo rabínico.

Paulo deixou claro em Romanos 1 e 3 que considerava a "retidão de Deus" o poder de Deus para salvar todo aquele que tem fé (tanto judeus como gentios). Isso não fazia parte da ordem do mundo. James Denny disse que o grande tema de Romanos e do evangelho é *dikaio suné theou*, "a justiça de Deus".⁸⁴ Paulo diz que a razão por que não se envergonhava de pregar o evangelho em qualquer lugar, nem mesmo em Roma, era o poder de Deus de salvar qualquer pessoa em qualquer lugar.

Por que Paulo devia envergonhar-se do evangelho? Talvez porque isso significava identificar-se com uma mensagem que tinha como sujeito alguém executado como criminoso. A cruz era uma pedra de tropeço para os judeus e tolice para os gentios, mas para qualquer um que tivesse fé (cresse), era o poder de Deus. Paulo citou Habacuque 2.4 para embasar sua afirmação. Podia ter citado Gênesis 15.6: "[Abraão] creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça". Um livro

⁸² "Creation, Righteousness, and Salvation", 102-117.

⁸³ *Ibid.*, 107.

⁸⁴ "*Dikaio suné theou*", *The Expositor's Greek Testament III*, 589.

específico sobre a ética do Antigo Testamento poderia trabalhar com outros termos importantes da ética, como *tôb* ("bom") e *shālôm* ("paz").

Há três maneiras comuns de estudar a ética do Antigo Testamento. O primeiro método é examinar as principais passagens "éticas", fazendo uso da exegese crítica e do estudo de palavras. O segundo método é selecionar temas éticos importantes e fazer exegese de certas passagens do Antigo Testamento que guardem relação com esses temas. A terceira estratégia é usar o caminho da história da religião de Israel, destacando o crescimento, o desenvolvimento ou avanço das idéias éticas de Israel período após período.

O problema do primeiro método é decidir quais são as "principais passagens éticas" do Antigo Testamento. Quase todos os estudiosos começariam ou pelo menos incluiriam os Dez Mandamentos nessa lista. Um escritor recente argumentou que as leis em Deuteronômio 12-26 estão baseadas nos Dez Mandamentos e organizadas de acordo com eles, do modo que se encontram em Deuteronômio.⁸⁵ Outras passagens importantes são o livro da aliança (Êx 20.22-23.33); o código de santidade (Lv 18-20); o código deuteronômico (Dt 12-26); Jó 31; Salmos 15; 24; Provérbios; Isaías 33.13-16; Ezequiel 18.5-9; 22.6-12.

O problema do segundo método é como selecionar os principais temas éticos. Em 1968 C. Freeman Sleeper viu sinais de tentativas de transpor a separação entre estudiosos bíblicos e especialistas em ética cristã. Contudo, ainda não surgiu um procedimento claro ou coerente para estudar a Bíblia em sua relação com questões éticas. Sleeper sugeriu que temas éticos contemporâneos proporcionam um contexto vital para realizar os estudos bíblicos. Ele quis aproximar-se da Bíblia de uma maneira que não comprometesse a integridade nem da exegese nem da ética, mas explorasse sua interdependência.⁸⁶

O problema do terceiro método é nossa incapacidade de acompanhar o crescimento e o desenvolvimento das idéias religiosas e morais de Israel.⁸⁷

Devemos selecionar os principais temas éticos do Antigo Testamento examinando passagens como o Decálogo, o livro da aliança, o código de santidade, Jó 31, Salmos 15; 24; Isaías 33; Ezequiel 18; 22. Podemos seguir a sugestão de Sleeper e selecionar as principais preocupações éticas da sociedade, para depois ir ao Antigo Testamento e descobrir o que ele diz sobre elas. Muitas das preocupações éticas da Lei, dos Profetas e da Literatura de Sabedoria no Antigo Testamento são essencialmente as mesmas da nossa sociedade: terra (propriedades), honestidade, justiça, confiabilidade, pureza sexual, governo, o

⁸⁵ Veja Kaufman, "The Structure of Deuteronomic Law", 105-158; Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 127-137.

⁸⁶ "Ethics as a Context for Biblical Interpretation", 443-460.

⁸⁷ Um dos que usam a "história do desenvolvimento da ética de Israel" é W. A. L. Elmslie, "Ethics", em *Record and Revelation*, ed. H. W. Robinson, 275-302.

papel da mulher. Cada tema merece uma monografia separada. Deparamos com muita diversidade sobre cada um desses temas no Antigo Testamento, porém a palavra mais importante sobre cada um deles ilumina-se pela comparação com o ensino do Novo Testamento sobre o assunto.

D. Conceitos de pureza ética no Antigo Testamento

Provavelmente a palavra mais importante sobre ética no Antigo Testamento esteja em Jó 31. Em seu "juramento de inocência", Jó garantiu ser inocente de doze pecados dos quais, com certeza, seus "amigos" o haviam acusado. Esses pecados são lascívia, falsidade, cobiça, adultério, desprezo pelos direitos dos escravos, dureza de coração em relação aos pobres, confiança nas riquezas, superstição, ódio pelos inimigos, falta de hospitalidade, hipocrisia e exploração da terra. Os "crimes" mencionados em Jó 31 podem não ser crimes de verdade ou públicos. Jó estava preocupado com atitudes que não podem ser controladas pela lei: "olhar para uma virgem" (v. 1, BJ), "enganar" (v. 5, BLH), deixar o "coração" ser iludido (v. 7, 9, 27), "pôr a esperança no ouro" (v. 24), "alegrar-se com a desgraça de um inimigo" (v. 29, BJ), encobrir e ocultar pecados (v. 5). Somente pecados religiosos e éticos são mencionados. Pecados cerimoniais não são incluídos. A negação de adorar o sol é de ordem religiosa e não cerimonial.

Fohrer disse: "Não se pode negar que o Jó que faz o juramento de pureza no capítulo 31 está praticamente sozinho no ápice da ética".⁸⁸ Há quem diga que Jó atingiu a sublimidade do Sermão do Monte, como T. H. Robinson: "No capítulo 31 temos o mais elevado padrão ético de todo o Antigo Testamento".⁸⁹

Apesar de as afirmações de retidão, inocência e pureza serem inquestionáveis, uma falha fatal pode ser encontrada em sua atitude. Ele se vangloriou da sua "bondade" e tentou usá-la como "cunha" para forçar Deus a reconhecer sua inocência, objetivando triunfar sobre Deus. Jó era culpado do pecado original de Adão —de querer ser "como Deus" ou ocupar o seu lugar. "Sua conduta eticamente perfeita o conduz ao pior tipo de pecado."⁹⁰

O propósito de Jó em recitar suas virtudes pode ter sido provar que Deus era culpado. Javé perguntou: "Acaso, quem usa de censuras contenderá com o Todo-poderoso? Quem assim argúi a Deus que responda. [...] Anularás tu, de fato, o meu juízo? Ou me condenarás, para te justificares?" (Jó 40.2, 8).

A pergunta de Javé mostra que a pureza ética por si só não é suficiente para agradar a Deus. É preciso também confiar no Senhor. "Ele te declarou, ó homem, o

⁸⁸ "The Righteous Man in Job 31", 19.

⁸⁹ *Job and his Friends*, 64.

⁹⁰ Fohrer, "The Righteous Man in Job 31", 20.

que é bom e o que é o que o Senhor pede de ti: que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus" (Mq 6.8).⁹¹

O Antigo Testamento deixa claro que a pureza ética por si só não é suficiente para agradar a Deus, mas também enfatiza que ritual sem retidão é inútil para Deus. Os profetas do oitavo século condenaram severamente as religiões não éticas. Hoje em dia a tentação é de outro tipo. As pessoas estão prontas para afastar-se da observância religiosa pois a consideram perda de tempo e esforço, para apoiar-se em sua própria força e entendimento.

Norman Porteous disse: "Moralidade sem religião apela à mente moderna". Ele viu isso como um legado do pensamento grego. A religião grega antiga era imoral e infantil. Homero e Hesíodo atribuíam aos deuses tudo o que as pessoas consideram "vergonhoso e repreensível: roubo, adultério, engano".⁹² O choque entre a antiga mitologia imoral e a filosofia moral aconteceu no tempo de Xenofanes. Sua sátira mordaz nos lembra às vezes da maneira como Isaías falou da idolatria do seu tempo. Platão criticou a teologia tradicional da Grécia com base na moral. Deus não pode mentir nem enganar. Não pode ser a causa do mal. Ele é bom e a única origem do bem. Ele é verdadeiro em atos e palavras. Caso contrário, não podemos reverenciá-lo. Quando passamos de Platão para Aristóteles, desaparece o último vestígio da religião na moral. A teologia se torna metafísica e não tem mais lugar no mundo da vida prática.⁹³

As pessoas de hoje, como herdeiras do pensamento grego, acostumaram-se à idéia de ética e religião serem consideradas disciplinas separadas e autônomas, cada uma baseada em seus próprios axiomas e funcionando com seus próprios princípios independentes. Entretanto, devemos considerar os pronunciamentos dos profetas hebreus sobre ética pelo menos tão dignos da consideração ética moderna como as declarações de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*. Os modernos filósofos da moral provavelmente verão essa reivindicação como o entusiasmo de uma pessoa ingênua em termos de religião. Eles estão aptos para olhar para os escritos proféticos hebraicos como um misto primitivo de elementos que têm de ser mantidos à parte. Disse Porteous: "Assim, um estudante de filosofia moral na universidade encontra raramente ou nunca o ensino bíblico sobre o assunto da moralidade, seja nas palestras, seja nas leituras prescritas".⁹⁴

Na Bíblia, religião é ética são inseparáveis. A adoração aceitável a Deus precisa ser moral. O lado moral da vida exige o apoio da adoração regular. Religião e moralidade não são sinônimos no Antigo Testamento. É possível ser religioso e

⁹¹ Cf. H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation*, 83; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC, 49-51.

⁹² Aubrey Moore, "The Christian Doctrine of God", 51.

⁹³ Porteous, *Living the Mystery*, 61.

⁹⁴ *Ibid.*, 61.

não ser moral. E, naqueles dias, poucos foram os que tentaram ser morais sem serem religiosos.

Os termos "religioso" e "moral" têm sentidos amplos. Que é religião? Que é moralidade? Os vizinhos de Israel eram religiosos e morais? Israel compartilhava incontáveis aspectos culturais, normas sociais e convenções com seus contemporâneos. Contudo, Israel rejeitou e proibiu certas práticas comuns daquela época. Prostituição e homossexualismo cultural, junto com várias outras perversões sexuais, foram proibidos pelo código de santidade (Lv 18-20). Com base na soberania de Deus, cada série de mandamentos terminava com a solene expressão: "Eu sou o Senhor." Todos os tipos de práticas ocultas, como espiritismo, mediunidade, feitiçaria, necromancia e adivinhação eram proibidos. Sacrifícios de crianças eram condenados severamente, como costumes abomináveis (Dt 12.31).

Israel tolerou algumas práticas do mundo antigo para as quais não havia um mandamento ou sanção divina explícita, como poligamia, divórcio e escravidão. Todavia, essas práticas foram regulamentadas com salvaguardas legais para atenuar ou eliminar seus piores efeitos.⁹⁵

Algumas práticas foram aceitas e afirmadas com valor agregado. Um padrão sócio-cultural que Israel compartilhou com seus vizinhos foi a idéia do parentesco e da família. O conceito de família extensa de Israel e dos seus vizinhos abrangia um forte laço de parentesco lateral ou "fraternidade". Tinha também um efeito vertical de respeito pelos pais, ancestrais e filhos. A terra estava ligada ao conceito de família e tribo, garantindo à família segurança econômica. O conceito israelita de família tinha uma significativa dimensão de "valor agregado" acima do conceito dos seus vizinhos. As práticas variaram nos diferentes períodos da história de Israel, mas a monogamia era mais comum que a poligamia. Parece que Lameque foi o primeiro a desrespeitar a prática da monogamia (Gn 4.19). Isaque teve só uma esposa, Rebeca. Com exceção dos haréns reais, Elcana, pai de Samuel, é o único mencionado nos livros de Samuel e Reis com mais de uma esposa.

A exemplo dos vizinhos de Israel, eram os pais israelitas que via de regra arranjavam os casamentos dos seus filhos. O casamento de Isaque e Rebeca e o de Sansão foram arranjados (Gn 24; Jz 14.1-9). Rute e Abigail, no entanto, ambas viúvas, escolheram elas mesmas os seus maridos (Rt 3.7-13; 1Sm 25.40).

Alguns estudiosos afirmam que o Antigo Testamento deixa entrever que o marido era "dono" da sua esposa, como se fosse uma "propriedade", "comprada" pelo *môhār*, o presente de casamento ou "preço da noiva".⁹⁶ A palavra *môhār*, porém, ocorre apenas três vezes no Antigo Testamento (Gn 34.12; Êx 22.16, 17; 1Sm 18.25), e de forma alguma é certo que significava "comprar" ou "vender".

⁹⁵ Wright, *An Eye for an Eye*, 176.

⁹⁶ veja o comentário sobre isso no capítulo 6, seção 29 *

Brevard Childs disse: "O conteúdo da lei hebraica mostra uma transformação nítida em comparação com os outros códigos de leis do antigo Oriente Próximo. [...] Seduzir uma moça comprometida não era mais visto como simples dano à propriedade".⁹⁷ Grace I. Emerson reuniu provas para mostrar que a esposa não era considerada um bem do seu marido, mas idealmente devia ser considerada igual a ele.⁹⁸

Dois temas éticos proeminentes hoje em dia, aborto e homossexualismo, não recebem o mesmo destaque no Antigo Testamento. Nenhum dos dois termos consta da Bíblia hebraica. As crianças eram consideradas "dádivas" de Deus. Famílias grandes eram a norma. Esterilidade parece ter sido um problema maior que o aborto. Oséias falou do ventre estéril como uma maldição de Deus (Os 9.14). Em Êxodo 23.26, Deus prometeu a Israel que, na terra de Canaã, "não haverá mulher que aborte, nem estéril."

Depois que Elias foi "elevado" em uma carruagem de fogo em Gilgal (cidade ao norte de Betel), o povo disse a Eliseu que a localização da cidade era boa, mas a água era ruim. Evidentemente, pensava-se que a água é que causava abortos. Eliseu foi até a fonte, jogou sal nela e disse: "O que o Deus Eterno diz é isto: Eu fiz esta água ficar pura, e ela não provocará mais mortes nem abortos" (2Rs 2.19-21, BLH).

Hoje o aborto é muitas vezes usado como instrumento de planejamento familiar ou para controle de natalidade. Trutz Rendtorff disse: "Pôr fim a uma gravidez significa rejeitar a paternidade e, em princípio, também as responsabilidades específicas trazidas pelos filhos".⁹⁹

A palavra "homossexualismo" não ocorre no Antigo Testamento, mas a prática era bem conhecida. Dois incidentes famosos de homossexualismo generalizado no Antigo Testamento causaram grandes perigos e catástrofes. O incidente em Sodoma (Gn 18) foi a causa da destruição de cinco cidades. O outro incidente, em Gibeá (Jz 19), levou à guerra civil entre as tribos de Israel, quase dizimando a tribo de Benjamim. Depois que as batalhas terminaram, tinham restado apenas 600 homens da tribo (Jz 20.47). Levítico 18.22; 20.13 chamam o homossexualismo de perversão e lhe impuseram a pena de morte.

Hoje o homossexualismo é um grande tema social. Trutz Rendtorff disse que o homossexualismo constitui um conflito na autocompreensão das pessoas e no seu relacionamento com outras do mesmo sexo. Alguns retratam o homossexualismo como uma alternativa de igual valor ao heterossexualismo e o promovem como uma parceria semelhante ao casamento. A prática homossexual

⁹⁷ *Exodus*, 476-477.

⁹⁸ "Women in Ancient Israel", em *The World of Ancient Israel*, ed. R. E. Clements, 383-385, 389-391.

⁹⁹ *Ethics II*, 85, 161-167.

não favorece os melhores interesses do homossexual e "impõe expectativas gerais que não podem ser atendidas".¹⁰⁰

Brevard Childs disse que não foi por acaso que o Antigo Testamento retratou a sexualidade humana como o espelho da desagregação. O sexo é apresentado em Gênesis 2 como parte das ações graciosas de Deus em uma criação boa. O Senhor disse: "Não é bom que o homem esteja só" (Gn 2.18). Deus traz Eva até Adão, e disso sobrevêm grande alegria e comemoração por causa da unidade e da realização deles. Pouco depois disso, o mundo se enche de violência, e Lameque se gaba da sua selvageria diante de suas esposas (Gn 4.23).

A dádiva da sexualidade humana foi distorcida a ponto de se tornar uma grande ameaça tanto à fé como à vida. O restante do Antigo Testamento está cheio de histórias de abuso sexual, à medida que a tendência antes criativa para o bem é suprimida pelo poder demoníaco para destruir. [...] Mesmo quando a distorção do ser humano pelo homossexualismo é incluída na narrativa do texto bíblico (Gn 19.1), ela continua sendo uma sombra que envolve suas personagens".¹⁰¹

Tentativas recentes de encontrar uma possibilidade ou permissão para a prática homossexual vão muito além da interpretação de textos eventuais que a condenam. O homossexualismo põe em xeque a estruturação da vida humana como homem e mulher por Deus com o potencial da maior alegria ou da tristeza mais profunda. "O Antigo Testamento dá contínuo testemunho da distorção do propósito de Deus para a humanidade. [...] Ele considera o homossexualismo uma distorção da criação, que descamba para as sombras fora da bênção".¹⁰²

Não podemos tratar aqui de todos os tópicos éticos no Antigo Testamento, mas podemos aprender alguns princípios básicos para nossa conduta ética. Um deles é que Israel pôs Deus em primeiro lugar. O primeiro mandamento é o fundamento da ética cristã. Israel tinha uma escala de valores, expressa no Decálogo, que começava com Deus e terminava com os pensamentos íntimos do ser humano. Particularmente dois aspectos da escala de valores de Israel são importantes: a vida tem prioridade sobre a propriedade, e as pessoas têm prioridade sobre a punição.

Quanto ao relacionamento do povo de Deus com a cultura de hoje, talvez possamos usar os mesmos princípios que Israel usou. Não devemos ser simplistas demais em nossa aplicação das verdades e dos princípios do Antigo Testamento aos costumes e práticas de hoje, mas algumas coisas têm de ser proibidas, como

¹⁰⁰ *Ibid.*, 60.

¹⁰¹ Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 225.

¹⁰² *Ibid.*, 194.

idolatria, perversão sexual, exploração, abuso de poder e os maus tratos aos desafortunados. Como nossa cultura é a de uma sociedade decaída e que ainda não atingiu o ideal de ser santa como Deus é santo, algumas práticas como o divórcio são necessárias. Talvez o povo de Deus possa tomar alguns aspectos da cultura moderna e afirmá-los como positivos; mas esses aspectos precisam ser examinados a fundo e com cuidado para que se tenha certeza de que são "retos".

10

A morte e o além

O tema deste capítulo faz parte da divisão mais abrangente chamada "escatologia", a doutrina das últimas coisas. A escatologia geralmente trata tanto do destino final do indivíduo como do futuro do universo.¹ Este capítulo estudará o destino final do indivíduo apresentado pelos dados do Antigo Testamento, e no último capítulo estudaremos o futuro do universo ou a culminação da história.

Escatologia é um termo relativamente recente. Ele não é usado nem no Antigo nem no Novo Testamento. Ao que parece, foi Abraham Calovius quem o cunhou para usá-lo em sua teologia dogmática *Systema locorum theologicorum tomus duodecimus et ultimus eschatologia sacra* (1677).² George Bush usou o termo em um livro intitulado *Anastasis* ("ressurreição"), publicado em 1845. Em 1858, James Martineau publicou um artigo chamado "The Eschatology of the Apocalypse and the Epistles" em *The Studies of Christianity*. Em 1909, Shalier Matthews, escrevendo no *Hasting's Dictionary of the Bible*, definiu escatologia como "a divisão da teologia que se ocupa das 'últimas coisas', como o estado dos indivíduos após a morte e o curso da história humana quando a atual ordem das coisas tiver sido encerrada".³

¹ Bertholet, "Eschatology in the History of Religion", 215.

² Veja Westermann, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, 266.

³ Cf. Rist, "Jesus and Eschatology", 193.

Van der Ploeg observou que, no começo, teólogos católicos e protestantes evitaram o termo *escatologia*, mas depois ele se imiscuiu até em alguns textos do Concílio Vaticano II.⁴ Disse ele que *escatologia* se tornou um termo popular usado pelos meios de comunicação em referência "à qualidade do tempo do fim" —uma definição que a palavra grega *eschatos* nunca teve. Van der Ploeg quis limitar o sentido e usar o termo com seu sentido literal, "o fim".⁵

Lindblom disse: "Todos os eventos que se referem à era por vir devem ser identificados como escatológicos, mesmo quando são parte do processo histórico".⁶ As passagens do Antigo Testamento que descrevem a nova era podem expressar uma escatologia ou positiva ou negativa. As que se referem a Israel falam de uma escatologia nacional. As que se referem à morte e ao além falam de uma escatologia individual.⁷ Westermann achou que o termo não devia ser usado em uma teologia do Antigo Testamento, apesar de a maioria dos escritores usá-lo livremente.⁸

No Antigo Testamento, a morte é uma realidade inflexível. Ela nunca tira férias. A morte alcança todo mundo (Nm 16.29; Js 23.14; 2Sm 14.14; 1Rs 2.2; Jó 14.1, 2; 16.22; 30.23; SI 49.10; Ec 9.5; Is 51.12). O ser humano é semelhante a Deus em muitas maneiras, mas difere de Deus em algo patente. Deus é eterno (SI 90.2; Hc 1.12); o ser humano é mortal. Alan Richardson disse que a Bíblia "nem por um momento deixa o ser humano esquecer sua mortalidade; ele é semelhante a Deus, é 'visitado' por Deus, porém difere de Deus no partilhar da mortalidade dos animais que perecem (SI 49.10-12, 20, *passim*). A ilusão da imortalidade natural ou inerente é mentira da serpente (Gn 3.4)".⁹

Do começo ao fim, o Antigo Testamento está cheio de referências à morte, destruição, morrer e perecer, porém o problema da vida e da morte do indivíduo não parece ser "uma questão premente no Antigo Testamento".¹⁰ Talvez a forte ênfase de Israel no grupo, na família ou na comunidade tenha tirado um pouco do terror da morte para o indivíduo. Pensava-se que quem morria e era enterrado no túmulo da família estava descansando junto com os ancestrais (Gn 25.8-10, 17; 35.29; 49.33; Nm 20.24; Dt 32.50). A promessa de um herdeiro que Deus fez a Abraão (Gn 12.1-3) pode contrabalançar a maldição da terra e o anúncio de que cada pessoa tem de retornar ao pó (Gn 3.17-19). Depois que a promessa feita a Abraão se cumpriu no nascimento de Isaque, Abraão "morreu em ditosa velhice,

⁴ "Eschatology in the Old Testament", 89.

⁵ *Ibid.*, 98.

⁶ *Prophecy in Ancient Israel*, 361.

⁷ *Ibid.*, 362.

⁸ *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, 266-277.

⁹ *A Theological Word Book*, 60.

¹⁰ Zimmerli, *The Old Testament and the World*, 108.

avanzado em anos; e foi reunido ao seu povo" (Gn 25.8). O mesmo foi dito de Isaque e Jacó (Gn 35.29; 49.33).

O ser humano é igual aos animais no sentido de que ambos são mortais, mas difere deles por estar ciente da aproximação da morte.¹¹ O que não sabemos é a hora, o lugar e as circunstâncias da morte (Gn 27.2, 7, 10; Dt 31.27, 29; Jz 13.7; Jó 21.23-26; 34.20; 36.14; Sl 39.4-6; 49.10-12; 88.3-7, 15; 90.3-6; Ec 3.2, 19, 20; 9.3-5; Is 40.6-8; 51.12).

41. Que é a morte?

Morte é o oposto da vida. Em termos definitivos, a morte é o cessar da respiração e o fim da vida (Jó 34.14, 15; Sl 104.29; 146.4). A vida é uma dádiva de Deus. Deus controla o processo de nascimento (Jó 10.10-12; Sl 103.13-16) e de morte (Sl 31.15). No Antigo Testamento, a morte é mais que a cessação da vida física. Ela pode referir-se a qualquer coisa que ameace ou enfraquece a vida ou a vitalidade, como pecado, doença, escuridão, água, ou mar.¹²

Hartmut Gese observou que a mente antiga não compartilhava nosso conceito biológico de vida. Nós dividimos o mundo na esfera sem vida dos minerais e na esfera viva das plantas, animais e seres humanos. Para o Israel antigo, a vida estava mais viva que a nossa vida, e as coisas mortas estavam mais mortas que as nossas coisas mortas. Para eles, a vida era sempre integral e saudável, e a pessoa muito doente já passara para o outro mundo, a esfera em que a morte atua. De acordo com essa maneira de pensar, nunca se dizia que a pessoa morta não existia mais (veja Sl 6.4, 5; Is 14.4-20).¹³

Encontramos convicções sobre a vida e a morte espalhadas por todo o Antigo Testamento. A raiz *hāyā* ("viver") ocorre aproximadamente 800 vezes no Antigo Testamento, e a raiz *mūt* ("morte") ocorre mais de mil vezes.¹⁴

Lloyd Bailey disse que *morte* é usado no Antigo Testamento em pelo menos três sentidos: 1) como metáfora das coisas que desviam as pessoas da vida planejada por Deus (doença, perseguição, desespero); 2) como "poder" oposto à

¹¹ De Vries, *The Achievements of Biblical Religion*, 388.

¹² Jacob, *Theology of the Old Testament*, 299.

¹³ Gese, "Death in the Old Testament", 37.

¹⁴ Knibb, "Life and Death", 395.

ordem criada; 3) como cessação biológica, no sentido do fim da existência histórica de uma pessoa.¹⁵

Westermann concordou que, em muitos lugares do Antigo Testamento, a morte é entendida como um poder que invade a vida. Ela ataca a pessoa doente e lhe rouba força. Salvar alguém da "morte" pode significar livrá-lo de doença ou inimigos (Sl 116.3, 4, 8). Portanto, a morte nem sempre precisa referir-se "ao momento em que as coisas ficam 'prontas', à saída, porém ao poder encontrado na vida da pessoa após a sua vida".¹⁶

Apesar disso, o Antigo Testamento mostra-se bem ciente da morte biológica. Com poucas exceções, todo mundo no Antigo Testamento sofre a morte física. "Que homem há, que viva e não veja a morte? Ou que livre a sua alma das garras do sepulcro?" (Sl 89.48; cf. Sl 49.12, 20).

O Antigo Testamento narra poucas cenas de leito de morte. Temos apenas registros de mortes no Antigo Testamento, muito parecidos com os obituários de hoje. Esses registros não são muito emotivos. As pessoas morrem em qualquer idade: velhos, jovens, crianças. Morrem de qualquer causa: guerra, doença, acidente, assassinato, suicídio, execução.

Há algumas cenas horríveis de morte no Antigo Testamento:

Samuel despedaçou a Agague perante o Senhor em Gilgal
(1Sm 15.33).

Saul tomou da espada e se lançou sobre ela. [...] Vindo os
filisteus ao outro dia despojar os mortos, [...] cortaram a
cabeça de Saul e o despojaram das suas armas
(1Sm 31.4, 8, 9).

Abner o feriu no abdômen com a extremidade inferior da
lança, que lhe saiu por detrás. Asael caiu e morreu no mesmo
lugar; todos quantos chegavam no lugar em que Asael caíra e
morrera paravam
(2Sm 2.23).

¹⁵ *Biblical Perspectives on Death*, 39.

¹⁶ *Elements of Old Testament Theology*, 162 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela Paulinas); cf. von Rad, *Old Testament Theology I*, 387-389 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela ASTE).

Indo Absalão montado no seu mulo, encontrou-se com os homens de Davi; entrando o mulo debaixo dos ramos espessos de um carvalho, Absalão, preso nele pela cabeça, ficou pendurado entre o céu e a terra. [...] Joabe [...] tomou três dardos e traspassou com eles o coração de Absalão, estando ele ainda vivo no meio do carvalho. Cercaram-no dez jovens, que levavam as armas de Joabe, e feriram a Absalão, e o mataram (2Sm 18. 9, 14, 15).

O Antigo Testamento não explica o que acontece quando alguém morre. No Antigo Testamento, a pessoa é vista em termos "holísticos". Os diversos aspectos da natureza do ser humano (corpo, espírito, respiração, coração) estão tão integrados e inter-relacionados que qualquer um deles pode representar o todo. Obviamente no Antigo Testamento as pessoas constataavam que a morte física era marcada pela ausência de respiração (1Rs 17.8-23) e, em alguns casos, pela perda de sangue. Para elas, a vida estava no sangue (Lv 17.11).

Uma passagem do Antigo Testamento tem sido usada com frequência para sustentar a doutrina cristã de que, na hora da morte, a alma da pessoa vai diretamente para Deus, e o corpo retorna ao pó da terra (Ec 12.7). Essa passagem pode estar dizendo simplesmente que a morte ocorre quando Deus retira o seu "espírito" ou "força vital" de alguém. A. B. Davidson afirmou que dizer que o "espírito" retorna a Deus, que o deu, não diz muito. "Isso pode significar apenas que a vitalidade, que fluiu de Deus, é por ele retirada, e a pessoa enfraquece e morre."¹⁷ W. H. Schmidt disse: "O que sai do homem na hora da morte não é a alma imortal, mas a força vital enviada por Deus".¹⁸

Algumas passagens do Antigo Testamento parecem dar a entender que a morte é o fim do ser humano; sua força vital é "derramada" de tal maneira que não pode mais ser recuperada (Jó 7.21; 14.7-10; Sl 39.13; 146.4). Essas expressões podem não passar de manifestações fortes de desalento e pesar por uma vida que acaba tão cedo e que nunca mais estará aqui na terra.¹⁹

Seja como for que se interprete essas passagens pessimistas do Antigo Testamento sobre a morte, tais idéias são contrabalançadas e dominadas pelo ponto de vista de que a pessoa não deixa de existir após a morte, porém continua existindo como sombra atenuada da existência anterior, no Sheol.²⁰ Eichrodt disse: "Portanto, o que sobrevive não é uma *parte* da pessoa viva mas uma imagem de

¹⁷ *Theology of the Old Testament*, 201; cf. Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 214.

¹⁸ *The Faith of the Old Testament*, 272; cf. Bailey, *Biblical Perspectives on Death*, 44-45.

¹⁹ Davidson, *Theology of the Old Testament*, 425.

²⁰ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 301.

sombra da pessoa *inteira*".²¹ Otto Kaiser afirmou que seria um erro concluir dos textos do Antigo Testamento que Israel acreditava que as pessoas eram completamente aniquiladas com a morte. "O que sobrevivia lá embaixo, portanto, não era simplesmente nada, mas uma cópia em sombra, espectral, dos vivos".²²

No Antigo Testamento, quando uma pessoa morria, os parentes fechavam-lhe os olhos (Gn 46.4), choravam, beijavam-na (Gn 50.1) e a preparavam para ser sepultada. Via de regra, o corpo não era colocado em um caixão (veja 2Rs 13.21) mas carregado em um esquife (2Sm 3.31). Embalsamamento ou cremação nunca foram costumes no Israel antigo.²³ Todo aquele que tocasse um cadáver ficava cerimonialmente impuro (Nm 19.11). O Antigo Testamento não permitia o culto aos mortos nem a adoração de ancestrais.²⁴

Os túmulos não eram monumentos em honra dos mortos (com exceção de Is 22.16). O túmulo de Moisés nunca foi encontrado (Dt 34.6). Os sepulcros pertenciam ao mundo dos mortos e eram profanos e fonte de impureza (Is 65.4).²⁵

42. O túmulo e o Sheol

O sepultamento de um morto no túmulo da família constituía o costume em boa parte do Antigo Testamento (Gn 25.8-10; 35.29; 49.33; Js 24.30, 32; Jz 8.32; 16.31; 2Sm 2.32; 17.23; 19.37; 21.12-14). Os túmulos familiares ficavam nas terras das famílias ou em uma propriedade comprada para essa finalidade. Pessoas sem terras e pobres geralmente eram enterradas em sepulcros para pessoas comuns (2Rs 23.6; Jr 26.23). Ficar insepulto era a pior de todas as maldições (1Rs 14.11; Jr 16.4; 22.19; Ez 29.5). Incinerar um corpo era um ultraje, exceto no caso de um criminoso notório (Gn 38.24; Lv 20.14; 21.9; Js 7.25) ou de um inimigo que devia ser aniquilado (1Sm 31.12; Am 2.1). Um destino especial estava reservado aos fetos, aos incircuncisos, aos executados, aos órfãos e aos escravos indesejados (Jó 3.16; Jr 36.30; Ez 28.10; 31.18; 32.19).²⁶

Não sabemos as razões para a importância que se dava em Israel ao sepultamento condigno —talvez em respeito aos mortos. Originariamente, a razão pode ter sido o medo de retaliação dos "espíritos dos que partiram". W. O. E. Oosterley cria ser esse o caso. O sepultamento apropriado era o esforço da

²¹ *Theology of the Old Testament II*, 214.

²² *Death and Life*, 34.

²³ De Vaux, *Ancient Israel*, 56-57.

²⁴ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 216-220.

²⁵ Cf. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 101-102; Harrelson, *From Fertility Cult to Worship*, 33-34.

²⁶ Veja Kaiser, *Death and Life*, 52.

comunidade de se proteger contra as almas penadas dos insepultos, "que vagavam pela terra para fazer mal às pessoas".²⁷ Na mesma linha, Martin-Achard disse: "Um morto sem túmulo é como uma pessoa sem lar: está condenado a vagar perpetuamente, assombrando os lugares que conheceu e representando perigo para os vivos".²⁸

O Antigo Testamento parece preservar uma crença popular de que a presença dos mortos pode ser percebida na proximidade do seu túmulo. Jeremias refere-se à voz de Raquel que ainda podia ser ouvida chorando por seus filhos, em seu túmulo em Ramá (Jr 31.15). Isso pode ser linguagem metafórica. Nada se diz sobre Raquel como espírito insepulto. Relata-se que Samuel foi convocado do mundo dos mortos pela médium de En-Dor (ISm 28), mas ele certamente não é descrito como um "fantasma" que vagava assombrando as pessoas. Bailey disse que o propósito dessa história não é confirmar ou negar a eficiência da arte da necromante, "mas relacionar mais um episódio trágico com o declínio do rei Saul".²⁹

Temos algumas evidências de que os vizinhos de Israel criam em fantasmas. Na duodécima placa da Epopéia de Gilgamés, Enkidu, amigo de Gilgamés, volta do mundo dos mortos para relatar a condição dos seus moradores:

Não encontra descanso no mundo inferior
aquele cujo corpo foi jogado no campo. [...]
Aquele cujo espírito não tem quem cuide (dele) [...]
come o que se deixa nas vasilhas
e outros restos de comida jogados na rua.³⁰

H. C. Brichto concordou com Fustel de Coulanges em que "as gerações mais antigas, muito antes dos filósofos, criam em uma segunda existência depois desta. Elas viam a morte não como dissolução do nosso ser, mas simplesmente como uma mudança na vida".³¹

De acordo com Brichto, De Coulanges estudou as leis e a literatura da Grécia e de Roma, o Veda, e as leis de Manu. Ele concluiu que antes de haver a noção de uma morada universal dos mortos, eles eram enterrados na casa ou no túmulo da família. Dependiam dos seus descendentes para ofertas de alimentos para dar descanso às suas "almas". "O espírito privado disso vagava miserável e interminavelmente, tornava-se mau e usava poderes consideráveis para afligir os

²⁷ *Immortality and the Unseen World*, 178.

²⁸ *From Death to Life*, 29.

²⁹ *Biblical Perspectives on Death*, 33.

³⁰ Bailey, *Biblical Perspectives on Death*, 10.

³¹ "Kin, Cult, Land and Afterlife", 3.

vivos".³² Brichto disse que as conclusões de De Coulanges podem servir de modelo para compreender um pouco do material do Antigo Testamento.

A idéia de uma vida após a morte é antiga mesmo no Antigo Testamento. Israel tinha uma idéia semelhante à de alguns dos seus vizinhos: que os filhos deviam evocar o nome dos ancestrais —ou seja, perpetuar a linhagem familiar.³³ Brichto entendia expressões como "o eliminarei do seu povo" (Lv 17.10; 20.3, 5, 6; 1Sm 2.31; 24.21; 1Rs 21.21; SI 37; 109.13, 14; Is 14.22; Mq 2.4) como a aniquilação total da linhagem familiar de uma pessoa, o que equivalia à incapacidade de sobreviver na outra vida.

Ao contrário da maioria dos estudiosos do Antigo Testamento, Brichto argumentou que os mortos, na outra vida, dependem da sua posteridade para sobreviver. As ofertas para os mortos eram aceitas mas não prescritas no Israel antigo, segundo Brichto. As duas referências a ofertas aos mortos no Antigo Testamento (SI 106.28; Dt 26.14) condenam a prática, mas Brichto argumentou que, em Salmos 106.28, as ofertas para os mortos foram condenadas porque foram comidas junto com adoradores do Baal de Peor. A passagem de Deuteronômio (26.14) está condenando apenas a oferta do dízimo como sacrifício aos mortos. Sempre segundo Brichto, a implicação é que a passagem "constitui uma autorização da oferta de outros alimentos [aos mortos]".³⁴

Sem sombra de dúvida, os vizinhos de Israel acreditavam em fantasmas, espíritos desencarnados que vinham dos túmulos ou do mundo inferior. Eichrodt observou que a idéia ainda predomina em muitas regiões do mundo. Entre os bataques de Sumatra, é costume fazer muita algazarra no enterro e, se possível, retirar o corpo por um buraco na parede e não pela porta, para que o espírito do falecido não encontre o caminho de volta.³⁵

Em *Folklore in the Old Testament*, Frazer afirmou, em seu estudo do sinal de Caim, que a divindade disfarçou Caim com tinta vermelha, preta e branca para que ele não fosse reconhecido pelo espírito da sua vítima.³⁶

O povo no Antigo Testamento foi proibido de consultar os mortos (Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.11), mas parece que médiuns, espíritos e necromantes eram comuns em Israel e representavam uma tentação constante para o povo do Antigo Testamento (1Sm 28.3, 7, 9; 2Rs 21.6; 23.24; 1Cr 10.13; 2Cr 33.6; Is 8.19; 19.3). Isaías retratou Jerusalém (Ariel) destruída, mas ainda podendo falar:

³² *Ibid.*, 4.

³³ *Ibid.*, 22.

³⁴ *Ibid.*, 28-29.

³⁵ *Theology of the Old Testament II*, 215.

³⁶ Citado por Hooke em *The Siege Perilous*, 66.

Então, lançada por terra, do chão falarás,
e do pó sairá afogada a tua fala;
subirá da terra a tua voz como a de um fantasma;
como um cochicho, a tua fala, desde o pó
(Is 29.4).

Muitos estudiosos interpretam alguns sinais de luto, como rasgar as roupas e cortar o cabelo ou a carne, como tentativas de disfarçar a aparência a fim de não ser reconhecido pelos fantasmas.³⁷

Otto Kaiser disse que "não devemos esperar histórias de fantasmas no Antigo Testamento, pela própria natureza da literatura".³⁸ Lloyd Bailey acreditava que, segundo o Antigo Testamento, os mortos não habitam com os demônios e "não podem andar pela terra a aterrorizar os vivos, mesmo quando não lhes são feitas oferendas de comida e bebida".³⁹

A exigência de Javé de receber adoração exclusiva era incompatível com a idéia de que os mortos podiam, de alguma forma, afetar o destino dos vivos. Com isso, os vivos não precisavam gastar tempo e dinheiro para conjurar os mortos e estavam isentos da preocupação com a própria morte. Eichrodt disse que a pouca importância dos mortos na vida normal dos israelitas é um fato líquido e certo. "Em Israel, um túmulo era um túmulo e nada mais!"⁴⁰

Sobreposta ou paralela à idéia de que os mortos estão no túmulo encontra-se a idéia de que eles estão no Sheol. *Sheol* é uma palavra hebraica que assumiu as propriedades de um substantivo próprio. Sua etimologia é incerta. É usada 65 ou 66 vezes no Antigo Testamento e não ocorre em nenhuma outra língua semítica, a não ser como palavra emprestada do hebraico.⁴¹ Às vezes parece que os mortos estão no túmulo e no Sheol ao mesmo tempo.⁴² A versão King James traduz Sheol 31 vezes por "túmulo" e 31 vezes por "inferno". A Revised Standard Version translitera a palavra Sheol em todas as ocasiões, com exceção de Cantares 8.6, e a New International Version sempre traduz Sheol por "sepultura".⁴³

Pela maneira como a palavra é usada no Antigo Testamento, fica claro que o Sheol estava localizado nas profundezas da terra. As idéias de descer ou de levar

³⁷ Veja Noth, *Leviticus*, 143; Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, 105; Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 215. Veja também o estudo dos costumes de luto no Antigo Testamento na tese de doutorado de Paul Armes não publicada, *The Concept of Dying in the Old Testament*, 150-160.

³⁸ *Death and Life*, 167, nota 152.

³⁹ *Biblical Perspectives on Death*, 35-36.

⁴⁰ *Theology of the Old Testament II*, 218.

⁴¹ Gaster, "The Abode of the Dead", 787.

⁴² Jacob, *Theology of the Old Testament*, 302.

⁴³ Em português, as versões Revista e Corrigida e Revista e Atualizada da tradução de João Ferreira de Almeida com frequência não estão de acordo sobre quando usar "sepulcro", "sepultura" ou "cova" e quando usar "abismo" ou "inferno". A Bíblia na Linguagem de Hoje traduz Sheol via de regra como "mundo dos mortos", enquanto a Bíblia de Jerusalém prefere manter o termo hebraico (N. do Trad.).

para baixo são usadas 21 vezes em ligação com Sheol (Gn 37.35; 42.38; 44.29, 31; Nm 16.30, 33; 1Sm 2.6; 1Rs 2.6, 9; Jó 7.9; 17.16; 21.13; Pv 1.12; 5.5; Is 14.11, 15; 57.9; Ez 31.15, 16, 17; 32.27). As profundezas do Sheol são mencionadas seis vezes (Dt 32.22; Sl 86.13; Pv 9.18; 15.24; Is 7.11; 14.15). Quatro vezes o Sheol é descrito como o lugar mais distante do céu (Jó 11.8; Sl 139.8; Is 7.11; Am 9.2). Seis vezes está em paralelo com abismo (Jó 17.13-14; Sl 16.10; Pv 1.12; Is 14.15; 38.18; Ez 32.21).

Três passagens usam Sheol como sinônimo de *ābaddōn*, "abismo" (Jó 26.6; Pv 15.11; 27.20). Nove vezes Sheol é paralelo a morte (2Sm 22.6; Sl 18.4, 5; 49.14; 89.48; 116.3; Pv 5.5; Is 28.15, 18; Os 13.14; Hc 2.5). O Sheol é descrito como dilúvio, água ou ondas (2Sm 22.6; Sl 18.4, 5; Jn 2.2-6). Uma vez é chamado lugar de pó (Jó 17.16).

Às vezes o Sheol é representado por um caçador que coloca armadilhas para apanhar suas vítimas, prendendo-as com cordas, arrebatando-as da terra dos vivos (2Sm 22.6; Sl 116.3). O Sheol é uma prisão com grades, um lugar de onde não há volta (Jó 7.9; 10.21; 16.22; 21.13; Sl 49.14; Is 38.10). Algumas pessoas descem vivas ao Sheol (Nm 16.30, 33; Sl 55.15; Pv 1.12). O Sheol é um monstro insaciável (Pv 1.12; 27.20; 30.16; Is 5.14; Hc 2.5). É um lugar aonde todas as pessoas vão quando morrem (Jó 3.11-19; Sl 89.48).⁴⁴ É um lugar de silêncio, esquecimento, inatividade, em que não há louvor a Deus (Sl 6.5; Ec 9.10; Is 38.10).

Apesar de todo mundo (ricos e pobres, bons e maus, velhos e jovens) ir para o Sheol quando morre, algumas passagens do Antigo Testamento implicam que os maus e pecadores podem ser arrebatados mais cedo e os justos podem ser poupados do Sheol por mais tempo (Jó 24.19; Sl 9.17; 16.10; 31.17). O Sheol está franqueado para Deus, que se encarrega dele (Jó 26.6; Sl 139.8; Am 9.2).

Apesar de o Sheol não ser um lugar atraente no Antigo Testamento, pelo menos ele transmitia a idéia de que a morte não era o fim absoluto da existência. Os mortos continuavam existindo como *rephāim*, "sombras" (Pv 2.18; 9.18; 21.16; Is 26.14). Esta idéia de Sheol lembra de perto o conceito babilônico de lugar dos mortos, chamado *Aralū*.⁴⁵

Da perspectiva cristã, uma das coisas surpreendentes no Antigo Testamento é a escassez de informações sobre a vida após a morte. Vriezen disse que o fato de o Antigo Testamento falar tão pouco sobre a vida após a morte é "um dos aspectos mais importantes em que o Antigo Testamento clama por seu 'cumprimento' pelo Novo".⁴⁶

⁴⁴ Veja Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 355.

⁴⁵ Robinson, *Inspiration and Revelation*, 96, 99.

⁴⁶ *Outline of Old Testament Theology*, 409.

Uma das razões por que o conceito israelita de vida após a morte era inadequado pode ter sido a dificuldade com as crenças dos seus vizinhos sobre a morte e o além, particularmente as do Egito e de Ugarite. No Egito, a morte era mascarada de vida, pelo menos para os ricos e poderosos. Em Ugarite, a adoração do deus *Mot* ("morte") fazia parte do culto da fertilidade ou do culto do deus que morre e ressuscita. Qualquer idéia de que a natureza era divina ou de que os mortos se tornariam deuses ou "aqueles que conhecem" era proibida no Antigo Testamento (Lv 19.31; Dt 18.10, 11; Is 8.19, 20; 65.4).

O que acontece a uma pessoa após a morte, no Antigo Testamento? O morto é enterrado e vai para o Sheol. Há um julgamento para determinar o lugar de cada pessoa no Sheol? O Antigo Testamento fala com frequência de julgamento, mas geralmente referindo-se a grupos, nação ou nações, e via de regra ele ocorre dentro da história. Muito pouco no Antigo Testamento se parece com as palavras de Hebreus 9.27: "Aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo..." No Antigo Testamento, a maioria das referências aos mortos dá a entender que eles continuam numa existência atenuada no Sheol.

Algumas referências do Antigo Testamento implicam que no Sheol não há diferença entre justos e ímpios (Jó 3.17-19; 9.20-23; Sl 6.4, 5; 88.3-7; Is 14.9-11). Outras passagens podem implicar pelo menos o começo de uma distinção entre justos e injustos após a morte (cf. Is 66.24; Ez 32.23; Ml 4.1-3). A idéia de um julgamento do mundo é abordada poucas vezes no Antigo Testamento (Is 24-27; Dn 7.9, 10; 12.2; Sf 3.8-10).

O Israel antigo parecia ter pouca ou nenhuma compreensão de um julgamento após a morte.⁴⁷ O Egito antigo, por sua vez, tinha um conceito altamente desenvolvido de tal julgamento. O Livro dos Mortos egípcio foi bem preservado no papiro de Ani (com quase 24 metros de comprimento e 38 centímetros de largura), que atualmente está no Museu Britânico. O capítulo 125 do papiro de Ani tem uma ilustração de Ani seguido de sua esposa Tutu, inclinando-se humildemente no grande Salão do Julgamento. No meio do salão há uma balança acionada por Anúbis, o deus com cabeça de chacal. O coração de Ani está no prato esquerdo da balança, e uma pena representando a verdade, no direito. Outros deuses aparecem no quadro, bem como um escriba e Amemit, o devorador dos mortos, que está pronto para devorar o coração de Ani se ele não passar na prova. Por cima há doze deuses, que são juízes, e à direita está a sentença de absolvição.

O texto do capítulo 125 traz a negação de Ani de ter cometido 22 pecados, perante 22 juízes. Cada juiz era responsável por julgar um pecado específico. Entre os crimes negados por Ani estavam assassinato, blasfêmia, roubo, maus tratos do

⁴⁷ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 511.

gado, e relacionamento sexual com um menino. Apesar de boa parte do Livro dos Mortos tratar do uso da magia, ele revela a crença em um julgamento após a morte para decidir sobre o destino da pessoa na outra vida.⁴⁸ A idéia de que Deus pesa o coração ou espírito está refletida no Antigo Testamento (Pv 16.2; 21.2; 24.12). Dahood viu essas referências como indícios de que o sábio conhecia a doutrina egípcia do julgamento após a morte.⁴⁹

43. O túmulo e o além

Filho do homem, acaso, poderão reviver estes ossos?
Respondi: Senhor Deus, tu o sabes
(Ez 37.3).

Morrendo o homem, porventura tornará a viver?
(Jó 14.14).

Existe vida após a morte? Desde tempos imemoriais as pessoas têm enterrado seus mortos de maneiras que indicam sua crença na continuação da existência após a morte. Muitos filósofos têm apoiado a idéia de um desejo universal da extensão da vida do além-túmulo. Immanuel Kant disse que essa esperança "nasce do sentimento, que existe no peito de todo ser humano, de que o que é temporal é inadequado para atender e satisfazer as exigências da sua natureza".⁵⁰

Platão argumentou em favor da imortalidade da alma com base em que a verdadeira essência da alma era o espírito perceptivo da pessoa. O espírito humano seria parte dos arquétipos ou conceitos gerais eternos das coisas. Esses conceitos gerais são imperecíveis. Se o espírito ou alma das pessoas é parte desses conceitos, a alma deve ser imperecível.⁵¹ Platão fazia distinção entre alma e corpo. Pannenberg disse que a antropologia moderna retirou esse conceito comum de que alma e corpo representam duas esferas completamente diferentes da realidade.⁵²

Pannenberg fez da "esperança além da morte" ou da "ressurreição" a chave do seu sistema teológico. Todas as criaturas, com exceção do ser humano, vivem

⁴⁸ Veja De Vries, *Achievements of Biblical Religion*, 237-238; Finegan, *Light from the Ancient Past*, 101-102; Steindorff e Seele, *When Egypt Ruled the East*, 144-148.

⁴⁹ *Psalms* 3, vliv.

⁵⁰ *Critique of Pure Reason*, 35 (Crítica da Razão Pura).

⁵¹ Veja Pannenberg, *What is Man?*, 46.

⁵² *Ibid.*, 47.

totalmente no presente. O ser humano pode predizer (até certo ponto) e prever o futuro. As pessoas podem prever sua própria morte. Elas nunca estão satisfeitas com suas realizações ou fracassos. Estão sempre avançando em direção a outra coisa. "É inerente ao ser humano ter esperança além da morte, assim como lhe é inerente saber de sua própria morte."⁵³ A esperança além da morte pode ser inerente ao ser humano, mas apenas as promessas bíblicas tornaram as coisas novas do futuro significativas e confiáveis. "O poder e a fidelidade do Deus da Bíblia estão por trás das promessas."⁵⁴

O Antigo Testamento não faz uma apresentação sistemática ou organizada da vida após a morte. É preciso reunir partes e pedaços ou lampejos da verdade sobre esse assunto de vários pontos do Antigo Testamento e estudá-las juntas. De forma alguma os estudiosos e leitores do Antigo Testamento concordam quanto à interpretação de muitas passagens que podem estar relacionadas com a vida após a morte.

Em termos gerais, concorda-se em que a "doutrina" da vida após a morte desenvolveu-se muito lentamente no Antigo Testamento. F. B. Huey disse: "O desenvolvimento histórico da doutrina da vida após a morte pode ser explicado pelo fato de que a doutrina da ressurreição do corpo, o pináculo da fé, só foi delineada plenamente na época do Novo Testamento. Israel teve de desvencilhar-se dos acréscimos pagãos para chegar à doutrina da ressurreição, processo que levou muitos anos".⁵⁵

Várias razões podem explicar a lentidão de Israel para desenvolver uma doutrina da vida após a morte. Idéias sobre morte e vida futura tinham um papel importante nas religiões dos vizinhos pagãos de Israel: egípcios, cananeus e babilônios. As idéias deles sobre morte e vida futura eram erradas e enganosas. Eles faziam da morte um deus e divinizavam algumas pessoas quando morriam. O culto aos mortos tinha grande influência na vida de muitos povos no antigo Oriente Próximo, e a idéia de um deus que morre e ressuscita estava ligada intimamente ao culto da fertilidade com sua glorificação do sexo. Consultar os mortos era proibido em Israel (Lv 19.31; 20.6, 27; Dt 18.10; 2Rs 21.6; 23.24). Todo o âmbito da morte era impuro no Antigo Testamento (Lv 11.24; Nm 19.11).

A lentidão de Israel em desenvolver um conceito satisfatório da vida após a morte pode-se explicar pela forte ênfase na "personalidade coletiva" em vez de no "individualismo puro", no conceito unitário da humanidade em vez da dicotomia de corpo e alma, ou na importância dada à vida aqui e agora e não na vida do além.

Bruce Vawter observou que, por excluir a necromancia e a superstição e desencorajar a consulta aos mortos, Israel viu-se levado a analisar o sentido da

⁵³ *Ibid.*, 44.

⁵⁴ *Ibid.*, 43.

⁵⁵ "The Hebrew Concept of Life After Death", 55

existência terrena em uma profundidade e grau aparentemente sem paralelo no pensamento dos seus contemporâneos. A literatura de sabedoria de Israel destaca uma moralidade elevada, um materialismo sadio e reverência pela dignidade do corpo. Sem uma ênfase forte "neste mundo", é improvável que a doutrina profética da justiça social tivesse sido forte. "Quando se dá tanto valor à vida, é inevitável que se considere a vida longa a maior das bênçãos (SI 21.4)".⁵⁶

Onde começa a idéia da vida após a morte no Antigo Testamento? Alguns escritores consideram as referências à "árvore da vida" e à "árvore do conhecimento do bem e do mal" (Gn 2.4b-3.24) evidências de uma idéia de vida após a morte. Mas nelas certamente não há referência alguma à ressurreição. Em vez de referir-se à vida após a morte, as árvores no jardim do Éden podem representar uma maneira de evitar a morte. O "traslado" de Enoque em Gênesis 5.24 teve grande influência sobre passagens posteriores do Antigo Testamento; contudo, não se pode basear uma doutrina geral da vida após a morte no arrebatamento de Enoque. Mais uma vez, não há referência alguma à ressurreição aqui. Quando Davi disse que, ao morrer, iria estar com seu filho falecido (2Sm 12.23), pode ter dito não mais do que já se dissera sobre "reunir-se aos pais" no túmulo ou no Sheol (Gn 25.8, 17; 35.29; 49.33; Nm 20.24; 27.13; Jz 2.10).

O Antigo Testamento relata três casos de ressuscitação. Os primeiros dois são dos filhos das viúvas, ressuscitados por Elias e Eliseu, e o terceiro foi de um homem não identificado cujo corpo fora jogado no túmulo de Eliseu, onde entrou em contato com o corpo deste (1Rs 17.17; 2Rs 4.29; 13.21). Até onde sabemos, todas essas pessoas morreram de novo.

Muitos estudiosos fazem do exílio na Babilônia uma linha divisória entre conceitos religiosos mais antigos e mais avançados no Antigo Testamento. O colapso da nação mudou a ênfase em Judá da nação para o indivíduo. Questões de sofrimento e justiça se tornaram mais prementes. O que antes fora um brilho esporádico na escuridão, ou uma esperança na vida após a morte expressa momentaneamente, havia-se tornado "a convicção inabalável de que, o que fosse que acontecesse ao justo nesta vida, a coisa que lhe era mais importante, sua comunhão com Deus, jamais lhe seria tirada, nem nesta vida nem na vida futura".⁵⁷

Em 1966, Mitchell Dahood causou furor nos círculos dos estudiosos da Bíblia ao questionar a afirmação de Sigmund Mowinckel de que "nem Israel nem o judaísmo em seus primórdios demonstravam fé em alguma ressurreição, nem está essa fé representada nos salmos".⁵⁸ Dahood disse que a contribuição mais importante para a teologia bíblica que sua tradução dos salmos 1-50 fizera dizia respeito aos temas da ressurreição e da imortalidade. Ele asseverou que, se sua

⁵⁶ "Intimations of Immortality and the Old Testament", 170.

⁵⁷ Huey, "The Hebrew Concept of Life After Death", 136-137.

⁵⁸ Dahood, *Psalms I*, xxxvi.

interpretação de certas passagens, que vão do salmo 1 ao 73, resistir à crítica, "o tratamento desses temas nas teologias bíblicas comuns precisará ser drasticamente revisto".⁵⁹

Dahood terminou seu comentário de Salmos em 1970. No terceiro volume ele observou que dissera no primeiro volume que "os salmistas refletiram sobre o problema da morte e da vida do além muito mais do que os primeiros comentários suspeitavam. A preocupação dos salmistas com a morte é evidente nos vários nomes dados ao mundo inferior no saltério".⁶⁰ Na mesma página, Dahood falou da "sua insistência em dizer que uma fé profunda e firme na ressurreição e na imortalidade permeia o saltério".

Para dar sustentação ao seu argumento de que as idéias de ressurreição e imortalidade permeiam o saltério, Dahood relacionou pelo menos 40 textos de Salmos, ao lado de outros de Provérbios, Eclesiastes, Isaías e Daniel. A comprovação da sua tese baseia-se em boa parte no uso de palavras hebraicas com sentidougarítico ou cananeu, e é muito questionável. Por exemplo, ele traduziu a palavra hebraica *hayyîm* ("vida") por "vida eterna" (SI 16.11; 21.4; 27.13; 30.5; 36.9; 56.13; 69.28; 116.8, 9; 133.3; 147.6). Em outro procedimento questionável, Dahood traduziu a palavra *'aharît* ("último") por "o futuro" ou "a vida futura" (SI 37.37, 38; 109.13).⁶¹ As teorias de Dahood têm sido amplamente discutidas, porém poucos estudiosos têm defendido seus pontos de vista.⁶²

Talvez alguns gêneros literários no Antigo Testamento ofereçam uma chave para a perspectiva de Israel em relação à vida após a morte. Os lamentos no Antigo Testamento indicam a insatisfação com a sorte da pessoa na vida. Os lamentos do Antigo Testamento preocupam-se com muitos e diferentes problemas do indivíduo e da nação. Sofrimento, doença, opressão, calúnia, inimizade, invasões, morte e coisas do gênero são temas dos lamentos do Antigo Testamento. Claus Westermann fez distinção entre o "lamento de aflição" e o "lamento pelo morto". O lamento pelo morto é retrospectivo; o lamento de aflição olha para a frente. O lamento pelo morto nos lábios de um enlutado chora a morte de outra pessoa (2Sm 1.18-27; 18.33). Palavras hebraicas diferentes são usadas para os dois tipos de lamento. O lamento de aflição é dirigido a Deus; o lamento pelo morto é dirigido a Israel ou às outras pessoas.⁶³

Walter Brueggemann viu a diferença entre o "cântico de funeral", o lamento pelo morto e o lamento de aflição como a diferença entre a "inversão trágica" da glória para a vergonha e a "inversão salvadora" que passa da aflição à

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Psalms* 3, xli.

⁶¹ *Ibid.*, xlv-lil.

⁶² Vawter, "Intimations of Immortality", 158-171.

⁶³ Westermann, "The Role of the Lament", 20-38.

saúde integral. As expectativas normais de Israel talvez fossem de inversão trágica como padrão da experiência histórica; sua "fé normativa é exatamente o contrário. Ela insiste em que a inversão salvadora e não a trágica é o padrão da sua experiência. Por isso, sugiro que a forma de lamento, em contraste com o cântico de funerais, dá expressão à convicção mais básica de Israel de que Javé é soberano sobre a situação presente e pode fazer que dela advenha o bem".⁶⁴

Brueggemann concluiu que a estrutura clamor—resposta, expressa como petição e louvor, é a dramatização do momento que a igreja antiga experimentou como crucificação—ressurreição. "Os salmos de lamento, com suas duas partes (anterior e posterior), refletem exatamente a experiência da morte e a dádiva da nova vida."⁶⁵ Em uma nota de rodapé, Brueggemann pondera que pode ser útil para a prática do ministério estudar o movimento dessa forma "da aflição para a afirmação", em referência ao processo de luto esboçado por Granger Westberg em *Good Grief* e ao processo de morte proposto por Elisabeth Kubler-Ross em *On Death and Dying*.

Em 1977 Brueggemann desenvolveu sua própria idéia, comparando a forma completa do luto na obra de Kubler-Ross com a dos lamentos do Antigo Testamento.⁶⁶ Kubler-Ross observara que os processo de luto e morte tendem a seguir uma forma bastante regular. Ela deu a entender que o processo tinha cinco elementos: negação e isolamento, ira, negociação, depressão e aceitação.

Esses cinco elementos podem ser relacionados com o movimento nos lamentos de Israel percebidos por Westermann e Brueggemann. Os primeiros quatro estágios fazem parte de uma súplica, e o último é uma afirmação. Contudo, Brueggemann disse que Israel e Kubler-Ross partem de lugares bem diferentes. Israel dá pouco lugar à negação da morte, mas protesta com frequência, especialmente contra uma morte prematura. Brueggemann atribuiu essa diferença ao moderno senso de solidão, comparado ao senso de aliança de Israel. O povo de Israel expressava ira em face da morte; todavia, mais uma vez, Israel tinha o contexto da aliança em que podia recebê-la e lidar com ela.

Kubler-Ross observou que a família e a equipe médica não estavam equipadas para enfrentar a morte. A negociação pode ser considerada um tema menos importante tanto no sistema de Israel como no de Kubler-Ross. A depressão brota de um senso de indignidade, impotência e insignificância. No Antigo Testamento pode-se notar um pouco disso no tema do "verme" (Jó 25.6; Sl 22.6; Is 41.14). Contudo, o sofredor de Kubler-Ross não tem a quem se dirigir e acaba deprimido. Israel, pela forma, tem sempre um Companheiro com quem falar. A

⁶⁴ "From Hurt to Joy", 13.

⁶⁵ *Ibid.*, 19.

⁶⁶ "The Formfulness of Grief", 267-275.

depressão nunca é total em Israel. Em lugar da depressão, a forma de Israel traz a petição.

Nos dois sistemas, o último estágio é aceitação. Entretanto, para Kubler-Ross, a aceitação da morte pode ser nada mais que resignação com o destino. Isso pode ter-se aplicado a alguns em Israel, mas todos os lamentos canônicos em Israel terminam com algum elemento de louvor ou pelo menos contêm um, com a possível exceção do salmo 88.

Talvez por causa do senso de aliança, com suas dimensões vertical e horizontal, Israel foi capaz de superar as limitações da morte que o prendiam. Com certeza a dispersão da nação com a queda de Jerusalém (586 a.C.), o crescimento da responsabilidade individual e o aparente fracasso da justiça nesta vida levaram a algumas reflexões sérias sobre a possibilidade de existir um conceito adequado de vida após a morte. No começo havia lampejos esporádicos de esperança e saltos de fé, até perto do fim do Antigo Testamento, quando surgiram expressões mais significativas de esperança. Todavia, o Antigo Testamento nunca desenvolveu uma doutrina completa ou sistemática da vida após a morte.

Walther Eichrodt disse que a idéia de que a morte pode ser derrotada mesmo no caso individual veio sedimentar-se na fé israelita de duas maneiras diferentes. Por um lado, a derrota da morte era vista como um evento escatológico em que a vitória de Deus sobre todos os poderes no céu, na terra e debaixo da terra e a sua glória seriam universalmente reconhecidas.⁶⁷ Por outro lado, Israel veio a ter certeza da derrota da morte pelo indivíduo com a conclusão de que a vida adquire um conteúdo indestrutível no encontro direto com Deus. Eichrodt chamou esse segundo caminho de "o caminho do realismo de fé", crendo que ele estava aberto apenas aos que antes travaram uma luta intensa por segurança.⁶⁸

Um exemplo dos que vieram a ter certeza da vida após a morte pelo caminho do "realismo de fé" é Jó, que retrata a aflição de alguém que chegou perto da morte. Jó foi privado do apoio da família e dos amigos, mas seu maior problema foi sua idéia errada de que Deus era seu inimigo. Tímido a princípio, depois com ousadia cada vez maior, ele proclamou sua própria integridade (13.1-19). Asseverou pela fé que sua testemunha estava no céu; aquele que o defenderia estava nas alturas (16.19). Ansioso, proclamou que seu Redentor vivo o justificaria (19.25-27). Depois que Deus falou com ele no redemoinho, Jó reconheceu não só a sabedoria e soberania de Deus mas também sua preocupação pessoal e sua presença com o indivíduo. Numa experiência assim, a morte não impõe mais medo.

Dois salmos (49 e 73) parecem conter um "salto de fé" para além da morte, nos braços de Deus. O salmo 49 é um salmo de sabedoria em que o escritor refletiu

⁶⁷ *Theology of the Old Testament II*, 509-510.

⁶⁸ *Theology of the Old Testament II*, 517.

sobre o destino dos ricos e dos pobres. Ambos morrem, assim como o sábio (SI 49.5-6, 10, 12, 20). Se todos vão para o mesmo lugar na hora da morte, levam suas injustiças consigo. H. H. Rowley disse que, ao usar a expressão "ele me tomará (*lāqah*) para si" (v. 15), o salmista estava dizendo que "as desigualdades desta vida serão retificadas na próxima".⁶⁹

No salmo 73, o salmista enfrentou o problema da prosperidade e bem-estar dos maus (v. 3-12). Mais tarde ele veio a entender que os maus parecem prosperar, mas Deus os coloca em lugares escorregadios e os faz cair e arruinar-se (v. 18). Por sua vez, o salmista passou pela vida à direita de Deus, com os pés sobre a rocha sólida. "Em todas as dificuldades e tribulações, ele sabe o que é estar com Deus, ser seguro pela sua mão e ser guiado por seu conselho, de modo que a vida tem um conteúdo que não pode ser posto em perigo por nenhum evento externo. O próprio Deus tornou-se a sua herança".⁷⁰ Este relacionamento continua depois da morte. Como pode ser isso? A única palavra acessível ao salmista foi *lāqah*, "tu me recebes" (SI 73.24).

Apesar de esses e outros salmos (veja 16.10, 11) parecerem prever a possibilidade de o justo passar a eternidade no céu na presença do Senhor, essa perspectiva "do outro mundo" nunca tomou o lugar do pensamento de que o futuro estava relacionado à vida na terra. Eichrodt disse: "No Antigo Testamento, o aspecto fundamental da esperança de que a história traria a consumação da soberania de Deus e o estabelecimento do seu reino sobre Israel, não foi substituído por um deus de salvação no outro mundo para o indivíduo justo, desvinculado de qualquer relação com as coisas da terra".⁷¹

Wheeler Robinson disse que temos de procurar em outro lugar e não no Sheol a possibilidade de avanço real no conceito do destino humano. A nova esperança brota da crença na continuação da vida na terra, "não debaixo dela, nem mesmo acima dela".⁷² G. A. Cooke, em seu comentário de Ezequiel 37 e 47.1-12, disse: "De acordo com as idéias do Antigo Testamento sobre um futuro abençoado, o ser humano não é trasladado para morar com Deus, mas Deus vem morar com ele, e sua presença transforma tudo em céu".⁷³

O outro caminho que o povo de Israel pôde imaginar para a derrota da morte foi um evento escatológico.⁷⁴ Quase sempre isso incluía referências à culminação da história, a um julgamento universal e à ressurreição de alguns. Os estudiosos estão divididos quanto à possível influência externa sobre o pensamento

⁶⁹ *The Faith of Israel*, 171; cf. A. A. Anderson, *The Book of Psalms*, vol. 1, 379-381.

⁷⁰ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 521.

⁷¹ *Ibid.*, 514.

⁷² *Inspiration and Revelation*, 100.

⁷³ *Ezekiel*, 404.

⁷⁴ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 509.

de Israel nessa questão. Dahood, von Rad e Otto Kaiser pensavam que essas idéias se originaram em Canaã ou na Pérsia. Eichrodt e E. Jacob criam que "apenas razões internas são responsáveis pelo surgimento da doutrina da ressurreição".⁷⁵

44. A ressurreição

No Antigo Testamento, a palavra definitiva sobre a vida após a morte é "ressurreição". O termo técnico traduzido por ressurreição, *tehiyat hammetim*, não ocorre no hebraico bíblico, mas é atestado quatro vezes na Mishná e 41 no Talmude. Ele é bastante comum na literatura hebraica do período intermediário e consta de todos os dicionários de hebraico moderno.⁷⁶ Apesar de "ressurreição" não se encontrar no Antigo Testamento, a idéia é expressa com o uso de oito verbos: *hāyā* ("viver"), *qūm* ("surgir"), *heqis* ("despertar"), *lāqah* ("tomar"), *ālā* ("subir"), *sūb* ("voltar"), *āmad* ("ficar de pé") e *ne'or* ("levantar").

É difícil determinar com precisão a referência mais antiga à ressurreição no Antigo Testamento. Os estudiosos discordam quanto à data e interpretação de muitas passagens que podem estar se referindo à ressurreição. D. S. Russell disse: "A ocasião histórica que marca o início dessa ressurreição nos está oculta, mas pode muito bem ter sido o martírio de certas pessoas justas em Israel".⁷⁷ Walther Zimmerli disse que é bem possível ver o começo de uma esperança radical de vida após a morte em alguns salmos e no livro de Jó. Temos de tentar determinar com precisão onde essa esperança começou porque é uma esperança diferente da que os vizinhos de Israel tinham, de reconquistar a vida após a morte.⁷⁸

Sawyer tentou escapar da pergunta sobre a data da primeira referência à ressurreição no Antigo Testamento dizendo que a forma final do texto hebraico vem do "período intermediário" da língua hebraica, que começou por volta de 200 a.C.⁷⁹ Sawyer acreditava que o sentido das palavras hebraicas no Texto Massorético era influenciado por seu contexto original e pelo contexto do período em que o texto fora finalizado.

Quase 20 passagens do Antigo Testamento podem ter relação com a ressurreição, na forma final do texto (Dt 32.39; ISm 2.6; 1Rs 17.22; Jó 14.12; 19.25-27; SI 1.6; 16.10; 17.15; 49.15; 71.20; 73.24; 88.10; Is 26.14, 19; 53.11;

⁷⁵ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 314; cf. Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 516.

⁷⁶ Sawyer, "Hebrew Words for Resurrection", 220.

⁷⁷ *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 367.

⁷⁸ Zimmerli, *The Old Testament and the World*, 134.

⁷⁹ "Hebrew Words for Resurrection", 218, 299.

66.24; Ez 37.10; Dn 12.2; Os 6.2). Essas passagens não provam uma crença antiga na ressurreição em Israel, segundo Sawyer, mas uma teologia do Antigo Testamento baseada na forma final do texto teria de incluir uma seção substancial sobre o assunto. Essas passagens não são apenas vagas antecipações do Novo Testamento, mas "expressões claras da fé no poder de Deus, que pode criar do pó e da decadência do túmulo uma nova raça humana, onde a vida reta não termina em sofrimento e a justiça prevalece".⁸⁰

A rigor, provavelmente apenas duas passagens no Antigo Testamento afirmam claramente "uma segunda vida depois da morte. É uma vida na terra, mesmo que em condições novas, e vida ressuscitada, o que inclui a restauração do corpo morto".⁸¹ Essas passagens são Isaías 26.19 e Daniel 12.2. Outras passagens podem ser entendidas como referências indiretas à ressurreição do corpo (cf. SI 22.29; Jó 19.25-27; Is 53.10-12).

A primeira referência clara à ressurreição no Antigo Testamento é Isaías 26.19:

Os mortos do nosso povo voltarão a viver;
os seus corpos ressuscitarão.
Os que estão no mundo dos mortos
acordarão e cantarão de alegria.
Como o orvalho que tu envias dá vida à terra,
assim de dentro da terra os mortos sairão vivos (BLH).

A data dessa passagem tem sido amplamente discutida. Alguns escritores a colocam até no segundo século a.C., enquanto outros a atribuem a Isaías de Jerusalém. H. Ringgren pensava que a referência ao orvalho é uma influência do pensamento cananeu. Os textos de Ras Shamra parecem ligar o orvalho à ressurreição do deus que morre e revive.⁸²

Sem sombra de dúvida, Isaías 24-27 é um texto escatológico, mas ainda não apocalíptico. Em associação com a "festa do reino", o profeta diz que Deus engolirá a morte para sempre. Ele enxugará as lágrimas de todos os rostos e retirará a vergonha de todas as faces (Is 25.8). Todavia, a ressurreição não é mencionada explicitamente nesse texto.

Isaías 26.19 apóia a idéia da ressurreição. Todos os termos importantes estão ali. "Os mortos do nosso povo voltarão a viver" (*hāyā*); "os seus corpos ressuscitarão" (*qûm*, "levantar"). "Os que estão no mundo dos mortos ("no pó",

⁸⁰ *Ibid.*, 230.

⁸¹ Robinson, *Inspiration and Revelation*, 101-102.

⁸² Ringgren, *Israelite Religion*, 247. Tenha uma visão geral das várias teorias sobre a data, a natureza e o conteúdo de Is 24-27 em B. Otzen, "Traditions and Structures of Isaiah XXIV-XXVII", 196-206.

ARA) acordarão" (*heqis*); e "como o orvalho que tu envias dá vida à terra, assim de dentro da terra os mortos sairão vivos" (BJ: "a terra dará à luz sombras"). Sawyer disse: "Isso é uma referência à ressurreição, que ninguém, a não ser um saduceu antigo ou moderno, poderia entender de outro modo".⁸³

Há poucas dúvidas de que Daniel 12.2 se refere à ressurreição: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para a vergonha e horror eterno". Também aqui são usados termos importantes: "ressuscitarão" ("despertarão", *yeqis*); "vida eterna" (*hayye 'ōlām*) e "muitos" (*rabbīm*).

O termo "muitos" não está claro. Significa "muitos" em contraste com "poucos" ou em oposição a "todos"? Ou será que é simbolismo religioso, referindo-se ao "remanescente fiel" ou aos "sábios"? F. F. Bruce observou que a assembléia geral da comunidade de Qumran era chamada "a sessão dos muitos".⁸⁴ Ringgren disse que os "muitos" pode ter relação com o Servo (Is 53.11) e com a comunidade escatológica (Mt 26.26; Mc 10.45; 14.24).⁸⁵

Às vezes as palavras "ressurreição" e "imortalidade" são usadas uma em lugar da outra, mas elas não são sinônimos. "Ressurreição", em hebraico, significa "os mortos voltarão a viver", e a palavra correspondente em grego (*anastasis*) significa "ficar de pé novamente". Imortalidade tem em si um conceito grego: *athanatos*, "sem morte". William LaSor disse que o conceito de ressurreição não pode ser de origem helenista porque, "para os gregos, a ressurreição era impossível".⁸⁶

Talvez tenham ocorrido mais mudanças no conceito de vida após a morte no período entre os Testamentos do que em qualquer outro conceito do Antigo Testamento. A idéia de separação entre justos e maus depois da morte é esclarecida.⁸⁷ A idéia de um estado intermediário entre morte e ressurreição é enunciada (2Esdras 7.75; 1Enoque 5.5-9), e o conceito do julgamento final é estabelecido (2Esdras 7.70). Russell disse que "a doutrina do julgamento final é a doutrina mais característica da apocalíptica judaica. Este é o grande evento em direção ao qual todo o universo caminha e que comprovará de uma vez por todas o propósito justo de Deus para o ser humano e para toda a criação. Naquele dia, tudo o que está errado será colocado em ordem".⁸⁸ Russell encontrou evidências da

⁸³ "Hebrew Words for Resurrection", 234.

⁸⁴ *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*, 105.

⁸⁵ Veja Ringgren, *The Faith of Qumran*, 211-212; cf. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 174-176.

⁸⁶ *The Truth About Armageddon*, 167.

⁸⁷ Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 364-365.

⁸⁸ *Ibid.*, 280.

crença em uma ressurreição geral de todas as pessoas em cinco livros apocalípticos.⁸⁹

A mais clara e pungente declaração de fé na ressurreição corporal antes da época do Novo Testamento vem de 2Macabeus 7. Esse capítulo conta a história do martírio de sete irmãos e da perseverança da mãe deles. Sete irmãos foram presos com a mãe, e, contrariando a lei deles, o rei tentou obrigá-los sob tortura a comer carne de porco. O porta-voz deles perguntou ao rei: "O que você quer perguntar e aprender de nós? Pois estamos prontos a morrer para não transgredir a lei dos nossos pais".

O rei encheu-se de fúria e ordenou que se esquentassem panelas e frigideiras. A língua do porta-voz foi cortada, ele foi escalpelado, suas mãos e pés foram cortados, e ele foi levado ao fogo, ainda respirando, e frito em uma frigideira diante da mãe e dos irmãos. Estes continuaram encorajando um ao outro a morrer dignamente.

Um por um os irmãos foram mortos. O quarto filho disse: "É desejável passar para a outra vida às mãos dos homens, tendo da parte de Deus as esperanças de ser um dia ressuscitado por ele. Mas para ti, ao contrário, não haverá ressurreição para a vida!" (2Macabeus 7.14, BJ). A mãe disse depois da morte dos seus sete filhos: "Por conseguinte, é o Criador do mundo quem vos retribuirá, na sua misericórdia, o espírito e a vida, uma vez que agora fazeis pouco caso de vós mesmos, por amor às suas leis" (2Macabeus 7.23).

Isso não é igual ao conceito de ressurreição do Novo Testamento. Ali a ressurreição está relacionada ao Salvador, o Messias, e não ao mártir individualmente.⁹⁰ Eric Rust disse que a visão mais completa veio depois do cânon do Antigo Testamento. No período entre os Testamentos, cresceu a certeza de que os justos não desceriam à penumbra do Sheol:

Depois de muito tempo, em uma terra que ainda estava sob a sombra da morte, a glória irrompeu na primeira manhã da Páscoa com sua certeza de que Cristo tinha vencido a morte. Assim, o clamor de Habacuque fora respondido: "Tu és tão puro de olhos, que não podes ver o mal e a opressão não podes contemplar; por que, pois, toleras os que procedem perfidamente e te calas quando o perverso devora aquele que é mais justo do que ele? Não és tu desde a eternidade, ó Senhor, meu Deus, ó meu Santo? Não morreremos" (Hc 1.13, 12).⁹¹

⁸⁹ Testamento dos 12 Patriarcas, Oráculos Sibilinos IV, Apocalipse de Moisés, 2Esdras e 2Baruque; veja *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 371-372.

⁹⁰ Eichrodt, *Theology of the Old Testament II*, 517.

⁹¹ Rust, "The Destiny of the Individual in the Thought of the Old Testament", 311.

11

Naquele dia (escatologia nacional)

Às vezes parece que falta coerência orgânica aos vários detalhes da escatologia do Antigo Testamento. Os diversos elementos nunca foram organizados sistematicamente; e qualquer tentativa de apresentá-los de modo sistemático provavelmente resultará, em boa medida, em um quadro artificial. Em nenhum caso a ambigüidade da linguagem "escatológica" do Antigo Testamento pode ser mais bem vista do que nos vários sentidos dados às expressões "naquele dia", "nos últimos dias", "o dia do Senhor", "naqueles dias", "eis que vêm dias" e "o fim". Algumas dessas expressões podem se referir a um evento passado ou futuro, não necessariamente escatológico.¹

Os estudiosos não concordam quando à definição do que seja escatologia do Antigo Testamento. P. R. Davies definiu escatologia como "uma dimensão de fé de que a história caminha em determinada direção, de que essa direção é determinada por Deus e de que Deus age na história para garantir essa direção".²

Von Rad disse que a expressão "elemento escatológico" no Antigo Testamento é "controvertida, mas inevitável". Ele atribuiu a redescoberta da escatologia como objeto de estudo a H. Gressman, apesar de a idéia de Gressmann,

¹ Cf. LaSor, *The Truth About Armageddon*, 11-18; Mowinkel, *He That Cometh*, 145-147, 267; Kosmala, "At the End of the Days", 302-312; Beasley-Murray, "The Day of the Lord", em *Jesus and the Kingdom of God*, 11-16.

² "Eschatology in the Book of Daniel", 33; cf. Hubbard, "Hope in the Old Testament", 34.

de escatologia como conjunto de idéias extraídas do ambiente, estar errada.³ Von Rad disse que a mensagem dos profetas era "escatológica sempre que considera as antigas bases históricas da salvação como nulas e vazias".⁴

Alguns estudiosos se predispõem a usar *escatologia* somente em relação ao fim dos tempos deste mundo.⁵ Uma definição tão restrita do termo, porém, exclui muito do que o Antigo Testamento diz sobre o futuro.

Que é escatologia do Antigo Testamento? Os profetas esperavam que algo acontecesse logo, causando um rompimento tão grande com o passado, que a situação depois desse rompimento não poderia ser entendida como parte do que existira antes. Um "vácuo" separava o passado e o futuro. Contudo, o novo ato da obra salvadora de Deus podia ser descrito em termos análogos a seus atos anteriores de salvação, como uma nova entrada na terra (Oséias), um novo Davi (Isaías), uma nova aliança (Jeremias) e um novo êxodo (Isaías 40-66).

Claus Westermann estudou a escatologia do Antigo Testamento de uma perspectiva um pouco diferente. Na Bíblia, o futuro não diz respeito em primeiro lugar *àquilo* que está vindo mas *a quem* está vindo. De Êxodo (3.8) até Apocalipse (3.11; 22.7, 12) corre o tema da vinda de Deus. Georges Pidoux começou seu livro *Le Dieux qui Vient* afirmando que "a fé do Antigo Testamento repousa sobre duas certezas igualmente profundas e unidas indissolivelmente. A primeira é que Deus veio no passado e interveio em favor do seu povo. A outra [...] é a esperança de que Deus virá novamente no futuro".⁶

Muitas "aparições" de Deus, teofanias ou epifanias na adoração ou na história, têm o propósito de revelação e/ou libertação. Do exílio em diante, muitas referências apontam para a vinda de Deus no futuro (Sl 96.1, 2; Is 40.9; Zc 9.9; Mt 3.5). Westermann concordou que há uma profusão de declarações sobre o que está vindo no Antigo Testamento, mas disse que a vinda de Deus é mais que

... quaisquer coisas que se possa dizer sobre o futuro. [...] Deus precede, em sua vinda, todos os eventos futuros passíveis de alteração; ele continua sendo aquele que vem. [...] Todo o futuro está contido na vinda de Deus: o futuro do indivíduo, do povo de Deus, da raça humana e do mundo. A única coisa absolutamente certa que podemos dizer sobre o futuro é que estamos indo na direção de Deus e que Deus está vindo em nossa direção, como ele diz em sua última frase no Novo Testamento: "Certamente, venho sem demora".⁷

³ Von Rad, *Old Testament Theology II*, 113 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela ASTE).

⁴ *Old Testament Theology II*, 118.

⁵ Cf. Van der Ploeg, "Eschatology in the Old Testament", 93; Von Rad, *Old Testament Theology II*, 114.

⁶ *Le Dieux qui Vient*, 7; veja G. R. Beasley-Murray, "Theophany in the Old Testament", em *Jesus and the Kingdom of God*, 3.

⁷ *Elements of Old Testament Theology*, 60.

Apesar de Westermann poder estar certo em definir a escatologia do Antigo Testamento como "um novo ato salvador de Deus" ou como "a vinda de Deus", não podemos restringir nosso estudo da perspectiva do futuro no Antigo Testamento a esses conceitos. Os escritos inspirados se referem a um conjunto de expectativas escatológicas ou a uma profusão de declarações sobre *o que* está vindo. Essas expectativas escatológicas complexas sobre *o que e quem* estão vindo é o que nos ocupa aqui. Faremos uso de uma definição abrangente de escatologia do Antigo Testamento, que inclui acontecimentos antes, durante e depois do "fim" desta era.

G. A. F. Knight observou que Israel, ao contrário dos seus vizinhos, olhava para a frente e para trás. "Outras nações antigas olhavam somente para trás."⁸ Israel olhava nas duas direções porque só eles criam no Deus vivo, mas não identificavam o tempo do fim (*Endzeit*) aos primórdios do tempo (*Urzeit*), como um retorno ao Éden. H. H. Schmid chegou perto de dizer que Israel fez essa identificação ao falar de uma nova ordem do mundo. B. S. Childs disse que os estudiosos alemães (Gunkel, Winckler e Gressmann) que cunharam a frase *Urzeit ist Endzeit* e a aplicaram à escatologia do Antigo Testamento estavam enganados. No Antigo Testamento, a visão do tempo do fim não é um mero retorno ao paraíso, ao Éden ou à primeira era. Ele é novo. Algo vital ocorre entre o começo e o fim.⁹

Knight sugeriu que se retratasse o conceito veterotestamentário do fim como uma grande tela. Assim, o Antigo Testamento emprega uma linguagem figurada, do mesmo modo que o Novo Testamento pinta a Nova Jerusalém com seu ouro e suas pedras preciosas. A escatologia multifacetada do Antigo Testamento pode ser comparada a uma corda com muitos fios. Cada fio da corda "escatológica" representa um importante elemento de esperança. Contudo, Knight observou que, quando alguém segura *o meio* de uma corda, não é fácil ver os muitos fios diferentes ou como cada fio contribui para a função da corda toda. "O mesmo acontece com a esperança escatológica de Israel."¹⁰ Quais são alguns dos fios da esperança escatológica do Antigo Testamento?

45. O fim ou culminação da história

O Israel antigo esperava um fim ou culminação da história? James Muilenburg observou que a religião de Israel é uma religião histórica. "Apenas

⁸ *A Christian theology of the Old Testament*, 294.

⁹ *Myth and Reality in the Old Testament*, 73-81.

¹⁰ *A Christian Theology of the Old Testament*, 296.

religiões históricas são suscetíveis de formulações escatológicas, porque sempre que a história tem sentido existe a pergunta sobre o futuro, já que sua realização é preeminente."¹¹ A história está arraigada profundamente no autoconceito de Israel, de modo que "a pergunta sobre seu alvo é preocupação dos escritores sagrados desde os tempos mais remotos".¹²

Deus nunca permitiu que houvesse segurança no presente. Israel jamais encontrou o seu "descanso". Nenhum momento presente foi alguma vez a consumação objetivada. Todo presente leva o carimbo que diz "ainda não." A existência de Israel foi sempre uma tentativa e uma preliminar do que ainda estava por vir. Mesmo o templo e as celebrações de culto estavam freqüentemente sujeitos a corrupção e desvirtuamento por parte daqueles que buscavam explorar os serviços religiosos com propósitos pessoais. Jeremias disse ao povo que chorava a destruição do templo: "Ouvi a palavra do Senhor, todos de Judá, vós, os que entraís por estas portas, para adorardes ao Senhor. Assim diz o Senhor dos Exércitos, o Deus de Israel, Emendai os vossos caminhos e as vossas obras, e eu vos farei habitar neste lugar. Não confieis em palavras falsas, dizendo: Templo do Senhor, templo do Senhor, templo do Senhor é este" (Jr 7.2-4).

O povo deve ter ficado chocado quando ouviu Miquéias dizer: "Por causa de vós [líderes corruptos], Sião será lavrada como um campo, [...] e o monte do templo [se tornará] numa colina coberta de mato" (Mq 3.12). De modo igualmente surpreendente, quando o templo estava em ruínas, Ageu disse ao seu povo: "A glória desta última casa será maior do que a da primeira" (Ag 2.9). A preposição "até" está inscrita sobre todo o Antigo Testamento. A fé israelita está orientada para o futuro. O passado é prólogo do que ainda está por vir. A história culmina na vinda de Deus. "Aquele que veio no começo para convocar um povo à história e para a história virá na hora decisiva 'do fim.'"¹³

Von Rad falou do Antigo Testamento como um livro de história que conta a história de Deus com Israel, com as nações e com o mundo, da criação até as "últimas coisas —isto é, até que o domínio sobre o mundo seja dado ao Filho do homem".¹⁴

Segundo von Rad, o Antigo Testamento pode ser lido somente como um livro de expectativa crescente. Ele começa com o grande conjunto de expectativas que cercaram a promessa da terra aos patriarcas e continua com a conquista, com a promessa a Davi e com as tradições de Sião. Mal Israel conseguia lidar com uma situação e já um novo ato de Deus os surpreendia. Isso mostra como as idéias religiosas de Israel eram completamente diferentes das de seus vizinhos. Estes

¹¹ "Biblical Understanding of the Future", 99.

¹² Muilenburg, *The Way of Israel*, 128.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Old Testament Theology II*, 357.

tinham de voltar às ordens sagradas primevas expressas nos mitos e no ciclo de festas, para ter alguma esperança de salvação. Israel, porém, estava sempre em peregrinação, viajando por um caminho que não podia ser copiado, com as expectativas assumindo proporções imensas.¹⁵

A história de Israel com Deus avança em direção ao futuro até que, no Novo Testamento, aparece sob nova luz. Ali, "construindo sobre os numerosos começos salvíficos, ela atinge sua última modificação hermenêutica e sua interpretação completa e final".¹⁶

Os estudiosos da história e da crítica que consideram o Antigo Testamento um corpo de documentos religiosos independentes (sem o Novo Testamento), interpretam-no à sua própria luz e pela perspectiva do seu ambiente (história das religiões). Os estudiosos que consideram o Antigo Testamento um documento religioso independente não podem dar uma resposta categórica à pergunta sobre se o Antigo Testamento deve ser lido como um livro que prediz o ministério de Jesus Cristo.¹⁷ Uma leitura tradicional-histórica, por outro lado, leva diretamente ao Cristo do Novo Testamento. "Essa transformação dos dados tradicionais à luz do novo evento salvador foi tão apropriada para os primeiros cristãos como muitas outras dessas transformações que já tinham ocorrido no Antigo Testamento."¹⁸

Para von Rad, o "fim" da história de Israel encontra-se em Jesus Cristo, no Novo Testamento. Nem todos os estudiosos concordam com ele. Em 1972, J. Coert Rylaarsdam escreveu que o Antigo Testamento contém duas alianças básicas tão diferentes que nunca poderão ser sintetizadas. Uma é a aliança com Israel no Sinai. A outra é a aliança de Deus com Davi (2Sm 7). A primeira foi histórica. A segunda foi escatológica ou trans-histórica. Na primeira, "Deus está efetuando a redenção do mundo e da raça humana nos processos da natureza e da história e por meio deles. Esse é o sentido da criação. Por essa razão, genealogia e cronologia são tão importantes na Bíblia hebraica; é também por isso que ela assume a forma de uma história".¹⁹

Rylaarsdam disse que a comunidade cristã no Novo Testamento interpretou o evento de Cristo em termos escatológicos:

Jesus Cristo, o evento da redenção, torna-se no alicerce de uma nova criação que não é nem histórica nem temporal. Ele é o fim escatológico da história, um absoluto cujo significado não pode ser sintetizado com o mundo temporal, nem mesmo com sua história da salvação. [...] Esse

¹⁵ *Ibid.*, 321.

¹⁶ *Ibid.*, 332.

¹⁷ *Ibid.*, 321.

¹⁸ *Ibid.*, 333.

¹⁹ Rylaarsdam, "Jewish-Christian Relationships", 84.

evento não pode ser acrescentado simultaneamente à série de eventos celebrados na história da salvação judaica.²⁰

As pressuposições filosóficas de Rylaarsdam fizeram-no ver uma diferença grande demais entre as duas maiores alianças no Antigo Testamento (no Sinai e com Davi), e ignorar a explicação do Novo Testamento de como a nova aliança anunciada por Jeremias (Jr 31) foi ratificada pela morte de Cristo em favor da igreja (Hb 8.6-13). Thomas McComiskey disse que a referência a Israel (Jr 31.33) aplica-se à experiência de todo o povo de Deus, não simplesmente a Israel como nação. "A nova aliança agora está em vigor — e de forma alguma está bifurcada. Há apenas uma nova aliança. Ela foi ratificada pela morte de Cristo, e media as bênçãos graciosas da justificação e da santidade para todos os que estão sob essa aliança."²¹

46. Criação e escatologia

Será que no Antigo Testamento a criação, o universo ou a natureza estão incluídos na escatologia? Wheeler Robinson disse: "A natureza é parte essencial da escatologia, e na verdade entra com vários dos seus ingredientes principais".²² No Antigo Testamento, a criação tem um começo, uma história e um fim. A criação é parte de uma história caracterizada por números e datas. A motivação para essa postura aritmética pode ser a resposta a esta pergunta: quanto tempo o mundo vai durar? O livro de Daniel anuncia claramente o fim do mundo (Dn 9.27; 11.40; 12.13). Ludwig Köhler disse:

A criação é o primeiro em uma série de eventos que, juntos, constituem uma era definida do mundo, de modo que, a qualquer altura do processo, pode-se perguntar: quando virá o fim? Ao início corresponde um fim, à criação corresponde a consumação, ao "muito bom" aqui, um "perfeitamente glorioso" lá. Um está ligado ao outro. *A criação, no Antigo Testamento, é um conceito escatológico.*²³

²⁰ *Ibid.*

²¹ *The Covenants of Promise*, 160.

²² *Inspiration and Revelation*, 28.

²³ *Old Testament Theology*, 88; cf. Jacob, *Theology of the Old Testament*, 141-142.

Nada insinua um mal moral intrínseco na natureza, como na visão gnóstica da matéria. O Antigo Testamento explica que a natureza ou o mundo está sob maldição, por causa do pecado humano (Gn 3.14-19). "Quando o pecado quebra a *shālôm* que Deus planejou para a criação, o problema não é apenas da humanidade." O material não humano criado participa da decadência resultante do pecado.²⁴ O mal moral vem apenas do ser humano, mas a natureza e a raça humana estão interligados de maneira tão íntima que tudo o que acontece com um afeta o outro.

Os grandes profetas estavam cientes da ligação entre o pecado do ser humano e a "maldição" da terra. Oséias 4.1-3 diz:

Ouvi a palavra do Senhor, vós, filhos de Israel,
 porque o Senhor tem uma contenda
 com os habitantes da terra,
 porque nela não há verdade, nem amor,
 nem conhecimento de Deus.
 O que só prevalece é perjurar, mentir,
 matar, furtar e adulterar,
 e há arrombamentos e homicídios sobre homicídios.
 Por isso, a terra está de luto,
 e todo o que mora nela desfalece,
 com os animais do campo e com as aves do céu;
 e até os peixes do mar perecem.

A terra seca e murcha porque o povo transgride as leis, viola os estatutos e quebra a aliança eterna (Is 24.4, 5; cf. 33.8, 9). Um dos poemas mais ilustrativos do Antigo Testamento descreve a terra vazia e desolada, escura, desabitada de pessoas e animais. A terra antes frutífera está arruinada, as cidades ficaram sem moradores em face da grande ira de Deus:

Olhei para a terra, e ei-la sem forma e vazia;
 para os céus, e não tinham luz.
 Olhei para os montes, e eis que tremiam,
 e todos os outeiros estremeciam.
 Olhei, e eis que não havia homem nenhum,
 e todas as aves dos céus haviam fugido.
 Olhei ainda, e eis que a terra fértil era um deserto,
 e todas as suas cidades estavam
 derribadas diante do Senhor,
 diante do furor da sua ira
 (Jr 4.23-26).

²⁴ Birch, *Let Justice Roll Down*, 95.

Israel sabia que o presente mundo estava chegando ao fim. Descrições de terremotos, secas e trevas, remanescentes do caos original, eram muitas vezes usadas para ilustrar a destruição futura do mundo (Is 24.4-6, 19-20, 23; 33.8, 9; 54.10; Jr 4.23-26; Os 8.7; 10.8). O dia do Senhor é identificado a um dia de escuridão e não de luz (Jl 1.10-2.2; 2.10-11, 30-31; 3.14-15; Am 5.18; 8.9-10; Sf 1.14-18). O julgamento vindouro abrange não apenas a terra mas também o céu (Is 24.21, 23; 34.4; 65.17; 66.22).

Enquanto o dia do Senhor é caracterizado por terremotos, secas e escuridão, a nova era será marcada por renovação, transformação e purificação do mundo, e *shālôm*, "paz" entre pessoas e animais (Is 11.6-9; 65.25; Jl 2.18-19, 24; 3.18; Am 9.13-14; Zc 8.4-5, 12).

H. H. Schmid viu um relacionamento íntimo entre criação e consumação no Antigo Testamento. A salvação (*Heil*) esperada no fim da história corresponde ao que todo o antigo Oriente Próximo considerava um mundo ordeiro (*heil*) Schmid disse que as "chamadas" profecias messiânicas atribuídas ao rei do tempo do fim são expressas *materialiter* no pensamento do que o antigo Oriente Próximo esperava do rei de então.

A entronização de Deus como rei em Sião será celebrada com uma peregrinação até Sião: "Todos os que restarem de todas as nações que vieram contra Jerusalém subirão de ano em ano para adorar o Rei, o Senhor dos Exércitos, e para celebrar a Festa dos Tabernáculos" (Zc 14.16).

Aumentava a percepção da "diferença entre o mundo da criação e o que pode ser visto na história. Em consequência, o tempo da salvação foi transferido para um futuro cada vez mais distante e acabou sendo esperado como a chegada impetuosa e súbita de uma era totalmente nova".²⁵ Schmid não deixou claro como essa nova era viria. Seria ela habilitada pela natureza ou pelo Senhor? Wheeler Robinson disse: "Essa unidade de terra e povo para o bem e para o mal deriva da sua dependência comum de Deus como seu criador, preservador e futuro transformador".²⁶

47. A restauração da nação e o reinado universal de Deus

No Antigo Testamento, boa parte da esperança de Israel para o futuro está ligada à sorte nacional e política da nação. Israel esperava a restauração da

²⁵ Schmid, "Creation, Righteousness, and Salvation", 110.

²⁶ *Inspiration and Revelation*, 32.

liberdade do domínio estrangeiro e a recuperação da terra e da prosperidade perdidas na guerra com a Assíria e com a Babilônia. Alguns profetas e pessoas do povo esperavam uma purificação moral e religiosa e um futuro com felicidade, glória e perfeição. Entre 760 e 700 a.C., os profetas Amós, Oséias, Isaías e Miquéias anunciaram o castigo de Deus para Israel e Judá. Eles também entenderam que Deus estava comprometido com seu povo e não o abandonaria. Amós exortou seus ouvintes: "Buscai ao Senhor e vivei" (Am 5.6). Oséias disse: "Volta, ó Israel, para o Senhor, teu Deus" (Os 14.1). Isaías e Miquéias falaram muitas vezes de um remanescente que seria salvo (Is 4.3; 7.3; 10.20; 11.11, 16; 38.5; Mq 2.12; 4.7; 5.7, 8; 7.18). Isaías e Miquéias falaram também de um tempo nos últimos dias em que o monte da casa do Senhor seria colocado como a mais alta das montanhas e que os povos afluíam a ele (Is 2.2; Mq 4.1).

A esperança de restauração nacional e política de Israel incluía a derrota dos opressores (Is 9.3; 10.27; 14.25; 52.2; Jr 30.8; Ez 34.27), a restauração da dinastia e do reino de Davi (Is 9.7; Jr 3.18; Ez 37.15-28; Os 2.20; Am 9.8; Ob 19; Mq 5.1-4; Zc 9.9-10), a unificação dos dois reinos (Is 11.13-14; Jr 3.18; 31.27; 33.7; Ez 37.15-22; Os 1.11; 3.5; Zc 8.13; 10.6-12), o retorno do exílio (Is 11.11-16; 14.1; 27.12, 13; 35.10; 43.5; 48.20; 49.17; 52.8; 56.7; 57.13; 60.4; 66.20; Jr 3.18; 23.3; 30.3; 31.7-12; 32.37; 33.7, 11; Ez 11.17; 20.34, 41; 27.25; 34.11-12; 36.24; 37.12; Os 11.10, 11; Mq 2.12, 13; 4.6, 7; Sf 3.19, 20; Zc 8.7, 8; 9.11, 12; 10.8-10), purificação religiosa e moral (Is 1.18-20; 2.20; 4.2-6; 17.7; 27.9; 30.22; 31.6, 7; 58.6-12; Mq 5.9-13; Sf 1.2-6; 3.11-13; Zc 13.2-6; Ml 2.10-13; 3.2-5), a reconstrução do templo e um sacerdócio purificado (Ez 40-48; Ag 1.7; Zc 1.16; 3.4, 5; 4.6-9; Ml 3.2, 3), fertilidade paradisíaca da terra, do povo e do gado (Is 7.21, 22; 35.1, 2; 60.19-22; Ez 36.33-38; Jl 3.18; Am 9.13), transformação dos animais selvagens (Is 11.6-9; Ez 34.25; Os 2.18), exaltação de Sião (SI 46; 48; 76; 84; 87; 122; Is 2.4; 49.14-18; 51.3; 60.4-14; 62.1-4; Ma 4.1-4), um novo rei (Is 7.10-14; 11.1-4; Jr 23.5, 6; 30.9, 21; 33.17; Ez 17.22-24; 34.23; 37.22-24; Os 3.5; Am 9.11; Mq 4.8; 5.1-4; Zc 9.9, 10), conhecimento universal de Deus (Is 11.9; Jr 31.34; Jl 2.28, 29; Hc 2.14) e paz universal (SI 46.10; Is 2.4; 9.4-7; Mq 5.9; Zc 10.10).

Essas expectativas do Antigo Testamento provavelmente não incluíam nada que não pudesse ser cumprido neste mundo. O Antigo Testamento não faz nenhuma distinção entre "este mundo" ou "esta era" (*hā'ōlām hazzeh*) e "o mundo (ou era) que há de vir" (*hā'ōlām habba'*). Os judeus do período intertestamentário desenvolveram esse conceito. Aparentemente, a ocorrência mais antiga da expressão "mundo vindouro" (*hā'ōlām habba'*) está em Enoque 71.15.²⁷

A expressão "nesta era ou na era que há de vir" é usada no Novo Testamento (Mt 12.32 NVI). Sem dúvida a maioria dos judeus e dos cristãos no

²⁷ LaSor, *The Truth About Armageddon*, 21.

primeiro século esperava que o reino de Deus fosse estabelecido na terra. Até os discípulos perguntaram a Jesus, depois da sua ressurreição, quando ele restauraria o reino a Israel (At 1.6. Algumas pessoas até hoje fazem essa pergunta, porém a idéia de que o reino restaurado seria o reino de Israel terreno parece ser muito restrita e localizada). O conceito de reino restaurado como reino de Deus teve de ser reinterpretado.

A expressão "reino de Deus" não aparece no Antigo Testamento. Contudo, nove passagens se referem ao reino que Deus dirige ou ao reinado de Deus (1Cr 29.11; Sl 22.28; 103.19; 145.11-13; Dn 4.3 [3.33 aramaico], 32; Ob 21). No Antigo Testamento, Javé é chamado 41 vezes "rei".²⁸ Ludwig Köhler disse: "*Deus é o Senhor que governa*: essa é a declaração mais fundamental na teologia do Antigo Testamento"²⁹

Não sabemos quando Israel pensou pela primeira vez em Deus como rei, mas, segundo a forma canônica do Antigo Testamento, Javé foi o criador do céu e da terra desde o começo (Gn 1.1). A idéia de Deus como rei pode ser vista na "teocracia" antes da monarquia. Quando o povo pediu um rei a Samuel, isso o desagradou (1Sm 8.6). Também desagradou o Senhor. Ele disse a Samuel: "Atende à voz do povo, [...] pois não te rejeitou a ti, mas a mim, para eu não reinar sobre ele" (1Sm 8.7).

O Senhor não abandonou o povo quando pediram e receberam outro rei que não Javé. Ele participou da escolha de Saul, o primeiro rei: mandou Samuel ungir a Saul (1Sm 10.1). Saul, porém, mostrou ter pouca sensibilidade religiosa. Deixou a arca em Quiriate-Jearim por vinte anos depois de ter sido devolvida pelos filisteus (1Sm 6.20-7.2). Ele não consultava Urim e Tumim para receber orientação de Deus, a não ser quando estava em grande dificuldade. No fim consultou a médium de En-Dor, desrespeitando suas próprias restrições ao ocultismo (1Sm 28.3-7). Saul foi substituído como rei por causa da sua presunção. Ele assumiu o papel de sacerdote para oferecer sacrifício e dar início a uma batalha contra os filisteus (1Sm 13.8-14), e infringiu a lei da "proscrição" (*herem*) ao não matar Agague, rei amalequita (1Sm 15.9).

A idéia do reino de Deus no Antigo Testamento estava ligada ao reino de Davi. O trono de Davi é chamado trono de Deus (1Cr 28.5; 29.3; talvez Sl 45.6). O Senhor escolheu Davi e o ungiu (1Sm 13.14; 16.12, 13). O salmista disse:

²⁸ Eissfeldt, "Jahwe als König", 89; cf. G. R. Beasley-Murray, "The Kingdom of God in the Old Testament", em *Jesus and the Kingdom of God*, 17.

²⁹ *Old Testament Theology*, 30.

Fiz aliança com o meu escolhido
e jurei a Davi, meu servo:
Para sempre estabelecerei a tua posteridade
e firmarei o teu trono de geração em geração
(Sl 89.3-4).

Outrora, falaste em visão
aos teus santos e disseste:
A um herói concedi o poder de socorrer;
do meio do povo, exaltei um escolhido.
Encontrei Davi, meu servo;
com o meu santo óleo o ungi.
A minha mão será firme com ele,
o meu braço o fortalecerá
(Sl 89.19-21).

Ele me invocará, dizendo: Tu és meu pai,
meu Deus e a rocha da minha salvação. [...]
Farei durar para sempre a sua descendência;
e, o seu trono, como os dias do céu
(Sl 89.26, 29).

Hartmut Gese disse: "Temos de entender a filiação divina em termos da escolha de Israel feita por Deus e da sua decisão de habitar com Israel e da perspectiva do relacionamento com Sião e com o clã de Davi."³⁰ Gese assinalou que somente Deus fala do rei como seu filho no Antigo Testamento. A expressão "filho de Deus" raramente é usada em referência ao rei messiânico fora do Antigo e do Novo Testamento. Este se refere a Jesus como *ho huio tou theou* ("o Filho de Deus"), seguindo a tradição veterotestamentária do papel do rei davídico. "Exclui-se qualquer outra origem da designação a partir do mundo não judaico".³¹

Davi fez um grande esforço para ligar seu reino às antigas tradições sagradas do deserto e da teocracia. Logo depois de se tornar rei, conquistou Jerusalém, o lugar em que Abraão pagara o dízimo a Melquisedeque (2Sm 5.6-10). Procurou a arca da aliança, o estrado dos pés de Deus, e a encontrou ainda na casa de Abinadabe (2Sm 6.3; 1Cr 13.5-8; Sl 132.4-10). Transferiu-a para Jerusalém com um percalço e muita festa.

O rei governava por decreto e autoridade de Javé (Sl 2.6-9). Todavia, com o passar do tempo, fortes influências seculares assumiram o controle da maioria dos acontecimentos do reino. O próprio Davi ficou enleado na expansão do

³⁰ "The Messiah", em *Essays on Biblical Theology*, 144.

³¹ "The Messiah", 146.

território por meio de conquistas militares e na formação de um grande patrimônio particular (1Cr 27.25-31).

Salomão venceu a luta renhida pela sucessão de Davi, em boa parte pela influência de Bate-Seba e Natã, mas desperdiçou a riqueza da nação e a geriu mal, vindo a causar sua divisão. A revolta começou antes da morte de Salomão (1Rs 11). Com sua morte o reino dividiu-se, para nunca mais ser unificado. Apenas uma tribo (Judá) continuou sendo o reino dos descendentes de Davi (1Rs 11.11-13). Avivamentos e reconsagrações ocorreram sob Josafá, Ezequias e Josias, mas tiveram poucos efeitos duradouros. Deus enviou os profetas para muitas vezes advertir o rei e o povo de que deviam voltar para ele, mas eles se recusaram. Então Deus expulsou o povo de Jerusalém e de Judá, pois o haviam provocado tanto à ira (2Rs 24.20; 25.8-21). O rei terreno de Israel não conseguiu trazer o reino de Deus e concretizar os objetivos de retidão e justiça para todos (Sl 72.1-2, 4), mas a realza não foi um fracasso total. Bruce Birch disse: "A realza em Israel torna-se o contexto pelo qual alguns dos temas teológicos e éticos mais importantes e perenes se apresentam no Antigo Testamento".³²

A unção dos reis abriu a porta para a idéia de um "Messias", um ungido ideal que viria e exerceria as funções de um rei ideal.³³ O importante passo do rei para o Messias foi dado em Isaías 7.10-17. Deus rejeitou a casa reinante de Davi. O conceito de filho de Deus foi transformado. O verdadeiro Filho, com quem Deus está, ainda está por nascer. Em algum lugar do grande clã davídico, "Deus escolherá o portador da promessa dinástica de senhorio eterno sobre Sião. Até a referência a Efrata em Miquéias 5.2-4 serve de ampla estrutura para a origem do Messias".³⁴

48. O Messias

A palavra *messias* é uma transliteração do grego *messias*, ou do aramaico *meshiha*, ou do hebraico *māshiah*. A palavra significa "o ungido". No Antigo Testamento, tanto pessoas como objetos podiam ser ungidos. Jacó ungiu uma coluna em Betel (Gn 31.13). O tabernáculo foi ungido (Êx 30.26), assim como o altar e os utensílios (Lv 8.11). Entre as pessoas ungidas no Antigo Testamento estavam os sacerdotes (Êx 29.7), alguns profetas (1Rs 19.16; Sl 105.15; Is 61.1) e os patriarcas (Sl 105.15). Em sentido especial, o rei era "o ungido de Javé". "No

³² *Let Justice Roll Down*, 206.

³³ Von Rad, *Old Testament Theology II*, 169.

³⁴ Gese, "The Messiah", 146-147.

Antigo Testamento, o principal sentido da expressão 'o ungido de Javé' era *o rei*, o rei terreno que, em dado momento, está reinando sobre o povo de Javé.³⁵ O Antigo Testamento não fala tanto de coroar um rei como de ungi-lo. "Ungir" implica um relacionamento especial, uma nomeação, um caráter sagrado de cargo e pessoa, e talvez uma concessão de poder santo. Reis foram ungidos no Antigo Testamento até a queda de Jerusalém em 586 a.C. Depois disso não houve outro rei em Israel até o período macabeu (I Macabeus 14.41-47).

No tempo do judaísmo posterior e do Novo Testamento, os judeus estavam esperando um "ungido", um messias. Frank Delitzsch disse: "Profecias messiânicas no sentido mais rigoroso seguiam as profecias que uniam a esperança de salvação e glória do povo de Deus a um futuro rei que, vindo de Israel, submete a si o mundo".³⁶ Uma personagem política e talvez militar, ele viria e os "salvaria" dos seus inimigos, e restauraria o reino a Israel.

A maior parte dos escritores modernos frisa que a palavra "messias", nesse sentido técnico de um rei escatológico que vem, não ocorre no Antigo Testamento.³⁷ Segundo David Hubbard, "conseqüentemente, messianismo no sentido técnico de esperança da vinda de um rei ungido da casa de Davi não é o tema que controla a esperança do Antigo Testamento".³⁸ "A palavra (*messias*) como termo técnico, desenvolveu-se no período intertestamentário".³⁹

A primeira igreja acreditava que o Antigo Testamento era um livro de promessas proféticas que predizia uma era de salvação por vir.⁴⁰ Os autores judeus dos apócrifos (Eclesiástico 49.10) e de Qumran também pensavam que os profetas prediziam dias de salvação num futuro distante. A principal diferença entre a interpretação cristã das profecias e a judaica é que os cristãos consideravam as profecias cumpridas. Os intérpretes judeus ainda esperavam o cumprimento.

A igreja antiga, em seu desejo de mostrar que Jesus era o rei há muito esperado, pesquisou o Antigo Testamento em busca de profecias cumpridas por Jesus. W. C. Kaiser disse que 456 passagens do Antigo Testamento se referem ao Messias ou aos tempos messiânicos, conforme 558 citações dos escritos rabínicos.⁴¹

No século XIX, O método histórico-crítico de estudar o Antigo Testamento mudou a maneira como os estudiosos interpretavam a profecia veterotestamentária. Em vez de começar com o cumprimento no Novo Testamento e de ver os profetas como pessoas que predisseram eventos importantes com precisão e com muitos

³⁵ Mowinckel, *He That Cometh*, 5.

³⁶ *Messianic Prophecies*, 17.

³⁷ Veja Mowinckel, *He That Cometh*, 7; Delitzsch, *Messianic Prophecies*, 17.

³⁸ "Hope in the Old Testament", 53.

³⁹ LaSor, *The Truth About Armageddon*, 74.

⁴⁰ Veja especialmente At 3.24; 1Co 10.11; 1Pe 1.10-12; cf. Clements, *Old Testament Theology*, 131-133.

⁴¹ "Messianic Prophecies", 75; cf. LaSor, *The Truth About Armageddon*, 86, nota F.

séculos de antecedência, os estudiosos começaram com as profecias do Antigo Testamento e tentaram compreender os pronunciamentos a partir do seu contexto histórico.

R. E. Clements disse que entender que os profetas se referiram a eventos que haveriam de acontecer muitos séculos depois levanta sérias dificuldades quanto à natureza do controle providencial de Deus sobre a história e difere do que encontramos na maior parte da literatura profética do cânon. Os profetas falaram aos seus contemporâneos "sobre o sentido e resultado de eventos que estavam acontecendo no tempo deles, ou que esperavam que ocorressem em breve".⁴² Os profetas, segundo o método histórico de interpretação, eram principalmente pregadores da justiça e denunciavam a injustiça social. Chamavam o povo de volta à vida sob a aliança com Deus e desmascaravam o vazio da adoração que não era acompanhada de uma vida reta e de fé em Deus.

LaSor argumentou em favor do uso do método histórico na interpretação das passagens messiânicas:

Uma abordagem mais sensata é perguntar primeiro o que as profecias queriam dizer, ou seja, como eram entendidas *na época em que foram pronunciadas*, para depois descobrir como gerações posteriores do povo de Deus vieram a entendê-las. Estou convicto de que a profecia *não é* "história escrita de antemão", mas revelação de uma verdade de Deus que tem relevância imediata e contínua para o povo de Deus, até alcançar seu cumprimento. Estará cumprida quando estiver totalmente cumprida.⁴³

Frank Delitzsch defendeu o método histórico e exegético de estudar a profecia do Antigo Testamento. Disse ele: "É verdade que nosso material doutrinário não consiste meramente em predições no sentido rigoroso do termo, mas no conceito de profecia podem-se incluir promessas e esperança com referência à salvação futura".⁴⁴

A esperança messiânica no Antigo Testamento é normalmente associada ao rei em Jerusalém por ser a principal pessoa ungida em Israel, pelo menos no período pré-exílico.

O relato da aliança de Javé com Davi em 2Samuel 7 é paralelo em muitos sentidos à promessa de Deus a Abraão. O quadro abaixo ilustra as semelhanças entre as alianças de Deus com Abraão e com Davi.

⁴² *Old Testament Theology*, 133.

⁴³ *The Truth About Armageddon*, 77.

⁴⁴ *Messianic Prophecies*, 9.

Promessa a Abraão

Gênesis 12; 17

- 1) Nome grande (12.2)
- 2) Nação grande (12.2)
- 3) Reis como descendentes (17.6, 16)
- 4) Uma bênção (12.2)

Promessa a Davi

2Samuel 7

- 1) Nome grande (7.9)
- 2) Reino grande (7.16)
- 3) Reis como descendentes (7.12-16)
- 4) Uma bênção (7.19)

Mesmo assim, a aliança de Deus com Davi —e não com Abraão— tornou-se o ponto de partida da esperança e da expectativa messiânica de Israel.⁴⁵

Vários salmos reais (2; 72; 110) foram no passado chamados salmos messiânicos, como se apenas se referissem ao rei messiânico vindouro, sem ligação com o contexto contemporâneo ou com o rei do momento. Chamá-los salmos reais em vez de messiânicos não quer dizer que lhes falta perspectiva escatológica. O salmo 2 sem dúvida foi usado como hino de coroação para muitos reis da linhagem de Davi, mas sua visão vai além do governante momentâneo, chamado "ungido de Deus (*Messias*)". O dia da coroação era o dia de nascimento do rei como "filho de Deus". Para o salmista, o rei momentâneo tornava-se "um sinal do rei futuro, o único capaz de cumprir a missão de vitória e universalismo".⁴⁶

Peter Craigie disse que o salmo 2 reflete o governo real conjunto do Senhor, o entronizado (v. 4) como rei universal, e do rei terreno que era seu "filho", seu representante (v. 7). Os reis davídicos nunca exerceram domínio mundial. Jesus falou do reino de Deus que incluiria todas as nações. O salmo 2 é citado com frequência em Apocalipse para referir-se ao "governo e triunfo definitivo do ser humano que nasceu para ser Rei na linguagem e figura do salmo 2 (Ap 1.5; 2.27; 4.2; 6.17; 12.5; 19.5 etc.)".⁴⁷

O salmo 72 é uma oração por um novo rei davídico no dia da sua coroação. O rei é altamente idealizado, e há quem tenha sugerido que ele é uma personagem messiânica.⁴⁸ Marvin Tate disse que o rei não está introduzindo o reino messiânico porque ainda há opressores de pobres, e em nenhum outro lugar vemos pessoas intercedendo pelo rei messiânico. "A idealização que se vê no salmo é resultado da esperança que se manifesta em todo novo começo."⁴⁹ O salmista orou para que a justiça e retidão de Deus caracterizassem o governo do seu rei, para que o rei

⁴⁵ Vriezen, *Outline of Old Testament Theology*, 66.

⁴⁶ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 334.

⁴⁷ *Psalms 1-50*, 68-69.

⁴⁸ Briggs, *Psalms*, ICC.

⁴⁹ *Psalms 51-100*, 222.

tivesse vida longa, para que seu reino se estendesse de mar a mar e até os confins da terra, para que seus inimigos fossem derrotados e para que a paz (*shālôm*) prevalecesse. Nenhum rei de Israel jamais cumpriu as esperanças desse salmo. Pelo menos em parte, foi a frustração dessas esperanças que levaram ao desenvolvimento da idéia messiânica em Israel.

O salmo 110 detém o título de ser "o texto veterotestamentário mais vezes citado ou objeto de alusão no Novo Testamento".⁵⁰ É provável que originariamente o salmo tenha sido de entronização para um ou mais reis davídicos. Leslie Allen disse que se podem respeitar os motivos dignos dos que procuram restringir o salmo a um propósito messiânico desde o começo.⁵¹ "Porém isso dificilmente combina com o padrão de desenvolvimento histórico e teológico visível nos salmos reais em geral e com as antigas referências reais culturais e históricas no salmo 110."⁵²

Os profetas do Antigo Testamento reconheciam os valores positivos da monarquia davídica, mas também a consideravam uma base muito estreita para a vinda do reino. É improvável que um profeta como Isaías, que viveu bem próximo dos reis, alguma vez tenha pensado que a dinastia davídica era suficiente para introduzir a realeza de Javé na terra. Isaías via o rei da sua época "somente como um sinal positivo ou negativo do rei que o profeta estava esperando, de acordo com a mais antiga tradição do seu povo".⁵³

Isaías contrastou o rei Acaz, fraco e hesitante, que buscou salvação em alianças no exterior, com Emanuel, a criança de origem misteriosa, que, pelo que sabemos, não era filho de Acaz nem do profeta, mas representava uma nova era que poria fim à antiga ordem das coisas (Is 7). Emanuel era o nome da criança que iria nascer. O nome significa "Deus conosco". Ele não era Deus e não era um rei —pelo menos não como Acaz. Mas personificou a presença e o poder de Deus entre seu povo.

A missão de Emanuel é descrita com alguns detalhes nos capítulos 9 e 11. Um novo rei haveria de nascer, cujo reino seria marcado por sabedoria e luz. Ele reinaria com justiça e retidão. As guerras cessariam. Paz universal e conhecimento de Deus predominariam. Miquéias 5.1-4 e Zacarias 9.9, 10 também falam de um novo rei davídico. Jeremias viu o reino messiânico como um contraste e não como uma continuação do reino terreno de Davi (Jr 23.5, 6; 33.15, 16).

O papel de um Messias pessoal não está muito claro nem é forte no Antigo Testamento. A palavra não aparece no sentido técnico. O forte sentimento da soberania de Deus e do papel sagrado do rei deixava pouco espaço para um messias

⁵⁰ Leslie C. Allen, *Psalms 101-150*, 87.

⁵¹ Veja D. Kidner, *Psalms 73-150*, 392 (no Brasil, *Salmos 73-150, Introdução e Comentário*, pela Vida Nova).

⁵² Allen, *Psalms 101-150*, 83-84.

⁵³ Jacob, *Theology of the Old Testament*, 336.

peçoal. Na maior parte das vezes era Javé quem viria libertar o seu povo. O rei davídico era o "filho de Deus" adotivo, para governar em nome de Deus sobre a terra. Beasley-Murray disse que não devemos revirar os livros do Antigo Testamento procurando em qual deles o Messias não é mencionado, para então declarar que os seus autores não esperavam um messias.⁵⁴ O Messias freqüentemente é pressuposto tacitamente onde não é mencionado.

Em Isaías, o Messias é retratado como um renovo que brota do tronco de Jessé. O espírito do Senhor repousará sobre ele. Ele terá o espírito de sabedoria e de entendimento, de conselho e de poder, de conhecimento e de temor do Senhor. Suas decisões serão corretas e justas. Ele trará *shālôm* ("paz", "inteireza") a toda a criação (Is 11.6-9). Em outras passagens do Antigo Testamento, libertação e salvação virão pelas figuras messiânicas do Servo sofredor e daquele que é como o Filho do homem.

49. O servo sofredor

Muitos são chamados "servo de Deus" no Antigo Testamento, como Abraão (Gn 26.24), os patriarcas (Êx 32.13; Dt 9.5), Moisés (Êx 4.10; 14.31), Davi (2Sm 7.5, 8), os profetas (2Rs 24.2) e Nabucodonosor (Jr 25.9). O termo "servo" assume um significado especial em Isaías 40–66. Bernhard Duhm, em seu comentário de Isaías,⁵⁵ chamou a atenção para quatro cânticos diferentes do servo em Isaías 40–55, que ele disse que não faziam parte do seu contexto, nem tinham sido escritos pelo autor dos capítulos à sua volta. Na opinião de Duhm, esses quatro "cânticos do Servo" (Is 42.1-4; 49.1-6; 50.4-11; 52.13–53.12) descrevem a carreira de um indivíduo histórico anterior ao profeta ou contemporâneo dele. As opiniões de Duhm foram amplamente aceitas por estudiosos do Antigo Testamento.

Agora, há um consenso cada vez maior na rejeição da idéia de Duhm de isolar esses cânticos do seu contexto. Um destes estudiosos, John W. Miller, tentou interpretar os cânticos à luz do seu contexto. Miller argumentou que os cânticos se referem ao próprio profeta e que seu contexto revela o conflito que o profeta tinha com alguns dos seus compatriotas e com os líderes na Babilônia.⁵⁶

A palavra *servo* ocorre 20 vezes em Isaías 40–53, sempre no singular. Ela aparece dez vezes em Isaías 54–66, sempre no plural. Algumas vezes o "servo" é

⁵⁴ *Jesus and the Kingdom of God*, 24.

⁵⁵ *Das Buch Jesaja*, 1892.

⁵⁶ "The Servant Songs in the Light of Their Contexts", 77-85.

claramente Israel (42.8) ou Jacó (44.1). Às vezes o servo é escolhido para uma missão junto a Israel e/ou ao mundo (42.1-4; 44.1, 2; 49.1-6). Ainda outras o servo é um grande sofredor (50.4-6; 52.13-53.12). Quem é esse servo?

Além da idéia tradicional de que os cânticos são predições diretas do sofrimento, morte e ressurreição de Jesus, quatro teorias principais têm sido propostas para a identidade do servo. Uma defende que o servo era uma personagem histórica, como Moisés, Jeremias, Jó, Zorobabel ou o próprio profeta. Uma segunda, a teoria coletiva, diz que o servo é Israel personificado, ou o remanescente de Israel. A terceira idéia é que o servo representava o rei na celebração de culto da festa do ano novo, em que o rei representava Deus que morre e ressuscita.

A quarta teoria é a "messiânica" ou "fluida". A opinião messiânica vê o servo como o futuro representante individual (talvez da linhagem davídica) que, pelo sofrimento, salvaria o seu povo. A opinião "fluida" parte da idéia de que o servo é Israel e desenvolve-se, ou flutua, entre a nação e um futuro salvador que sofre vicariamente por seu povo e pelo mundo. H. H. Rowley não acreditava que os judeus jamais tiveram alguma idéia de um Messias sofredor, antes que Jesus viesse.⁵⁷ Mowinckel disse que o Servo ultrapassa de longe qualquer coisa na mensagem do Antigo Testamento sobre o Messias como futuro rei.⁵⁸

Examinemos os quatro "cânticos do Servo" em Isaías 40-55, um por um. Isso é necessário para compreender cada cântico, não por crermos que eles não têm relação com seu contexto. Tanto no vocabulário como no conteúdo teológico, "eles têm muito em comum com o restante de Dêutero-Isaías".⁵⁹ Eles estão um pouco separados do resto do material e certamente são o ponto alto da profecia do Antigo Testamento e talvez de todo o Antigo Testamento. H. H. Rowley observou que a palavra mais sublime sobre o sacrifício no Antigo Testamento está aqui em Isaías 53. Não é o sacrifício de um animal imaculado, mas de um ser humano sem pecado.⁶⁰

Eis aqui o meu servo, a quem sustenho;
o meu escolhido, em quem a minha alma se compraz;
pus sobre ele o meu Espírito,
e ele promulgará o direito para os gentios.
Não clamará, nem gritará,
nem fará ouvir a sua voz na praça.
Não esmagará a cana quebrada,

⁵⁷ *The Servant of the Lord and Other Essays*, 15-16, 61-72.

⁵⁸ *He That Cometh*, 247.

⁵⁹ Von Rad, *Old Testament Theology II*, 251-252.

⁶⁰ Veja a divisão 37 sobre o sacrifício, no capítulo 7; H. H. Rowley, *The Changing Pattern of Old Testament Studies*, 29-30; Page Kelley, *Isaiah*, 343.

nem apagará a torcida que fumeja;
 em verdade, promulgará o direito.
 Não desanimará, nem se quebrará
 até que ponha na terra o direito;
 e as terras do mar
 aguardarão a sua doutrina
 (Is 42.1-4).

Neste primeiro cântico, só o Senhor fala. Ele apresenta seu servo escolhido, que ele sustenta e que o agrada. Deus o capacita com seu espírito (*charisma*) para levar justiça (*mishpāt*) às nações. "Justiça" ocorre três vezes nesse cântico e é a chave da missão do servo. *Mishpāt* ("justiça") é um termo amplo que tem muitas conotações no Antigo Testamento. Aqui ele provavelmente tem um sentido bem geral e significa as ordens dadas por Deus para a vida e a adoração. Neste exemplo, ele pode ser equiparado à religião verdadeira (veja 2Rs 17.27; Is 58.2). O servo devia fazer seu trabalho sem ostentação, barulho ou demonstrações públicas (42.2). Sua atitude seria gentil, carinhosa, cuidadosa. "Não quebrará a cana rachada, nem apagará a mecha bruxuleante" (v. 3, BJ). Ele salvará com cuidado quem facilmente poderia ser eliminado. E tem uma paciência e fidelidade intermináveis. Não desistirá até que a justiça esteja implantada nos cantos mais remotos do mundo (veja Mt 12.18-21).

Ouvi-me, terras do mar,
 e vós, povos de longe, escutai!
 O Senhor me chamou
 desde o meu nascimento,
 desde o ventre da minha mãe
 fez menção do meu nome;
 fez a minha boca como uma espada aguda,
 na sombra da sua mão me escondeu;
 fez-me como uma flecha polida,
 e me guardou na sua aljava,
 e me disse: Tu és o meu servo,
 és Israel, por quem
 hei de ser glorificado.
 Eu mesmo disse:
 de balde tenho trabalhado,
 inútil e vãmente gastei as minhas forças;
 todavia, o meu direito está perante o Senhor,
 a minha recompensa, perante o meu Deus.
 Mas agora diz o Senhor,

que me formou desde o ventre
para ser seu servo,
para que torne a trazer Jacó
e para reunir Israel a ele,
porque eu sou glorificado perante o Senhor,
e o meu Deus é a minha força.
Sim, diz ele: Pouco é o seres meu servo,
para restaurares as tribos de Jacó
e tornares a trazer os remanescentes de Israel;
também te dei como luz para os gentios,
para seres a minha salvação
até à extremidade da terra
(Is 49.1-6).

No segundo cântico quem fala é o servo. Ele fala aos países costeiros e aos povos do mundo. Diz-lhes que o Senhor o chamou e nomeou antes de nascer (v. 1). A palavra da sua boca devia ser uma espada afiada e um arco afilado, para penetrar o coração e os ouvidos dos seus ouvintes. Antes de começar seu ministério, enquanto estava na sombra da mão do Senhor, escondido em sua aljava, o Senhor lhe compartilhou seu plano. "Tu és meu servo, por quem hei de ser glorificado" (v. 3). "Israel" é considerado por muitos um acréscimo posterior ao texto.⁶¹

O servo se queixa de que seu esforço foi em vão, apesar de o Senhor ter estado com ele (v. 4). O Senhor disse que formou o servo no ventre da mãe "para trazer Israel de volta", missão que ainda não foi realizada. Além da missão junto a Israel, o servo recebe ainda outra: ser uma luz para os gentios, de modo que a salvação de Deus alcance os confins da terra (v. 6).

O Senhor Deus me deu língua de eruditos,
para que eu saiba dizer boa palavra ao cansado.
Ele me desperta todas as manhãs,
desperta-me o ouvido para que
eu ouça como os eruditos.
O Senhor Deus me abriu os ouvidos,
e eu não fui rebelde, não me retrai.
Ofereci as costas aos que me feriam
e as faces, aos que me arrancavam os cabelos;
não escondi o rosto aos que me
afrontavam e me cuspiam.
Porque o Senhor Deus me ajudou,
pelo que não me senti envergonhado;

⁶¹ Veja Mowinckel, *He That Cometh*, 462-463.

por isso, fiz o meu rosto como um seixo
e sei que não serei envergonhado.
Perto está o que me justifica;
quem contenderá comigo?
Apresentemo-nos juntamente;
quem é o meu adversário?
Chegue-se para mim.
Eis que o Senhor Deus me ajuda;
quem há que me condene?
Eis que todos eles, como um vestido,
serão consumidos; a traça os comerá.
Quem há entre vós que tema ao Senhor
e que ouça a voz do seu Servo?
Aquele que andou em trevas, sem nenhuma luz,
confie em o nome do Senhor
e se firme sobre o seu Deus.
Eia! Todos vós, que acendeis fogo
e os armais de setas incendiárias,
andai entre as labaredas do vosso fogo
e entre as setas que acendestes;
de mim é que vos sobrevirá isto,
e em tormentas vos deitareis
(Is 50.4-11).

O servo fala nos versículos 4-9. Outro, talvez o Senhor, fala aos ouvintes do servo nos versículos 10-11. O servo diz que Deus lhe deu a língua de um professor, para que possa sustentar os cansados com uma palavra de estímulo (v. 4). Ele foi obediente, não rebelde, apesar de sua obediência trazer sofrimento, humilhação, insultos, desgraça e vergonha (v. 6-7). Mesmo com isso, ele não desistiu. Fez o rosto ser duro como pedra porque sabia que Deus, que o justificaria, estava perto (v. 7-8a).

O servo desafia os que o atacam: "Quem lutará comigo? Quem são meus adversários?" Isto é linguagem de tribunal, não de ringue de boxe nem de campo de batalha. O servo, como o apóstolo Paulo séculos mais tarde, disse: "Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica" (Rm 8.33). Em Isaías 50, é o servo quem está sendo acusado e cuspidor. Em Romanos foram os cristãos que, como eleitos de Deus, foram atacados. Eles foram justificados por Cristo Jesus, que morreu, ressuscitou e intercede por eles (Rm 8.34).

Isaías 50.10-11 expande o sentido do fim do versículo 9, que os adversários de Deus e do servo se gastarão como roupas. As traças os consumirão. Ninguém que teme o Senhor e obedece à voz do seu servo anda na escuridão (v. 10). Todos os que estão em trevas e tentam acender sua própria luz e andar nela e não na luz de Deus (veja Is 8.16-9.2) se deitarão no meio de tormentos (v. 11).

Eis que o meu Servo procederá com prudência;
será exaltado e elevado e será mui sublime.
Como pasmaram muitos à vista dele
(pois o seu aspecto estava mui desfigurado,
mais do que o de outro qualquer,
e a sua aparência, mais do que a dos outros filhos dos homens),
assim causará admiração às nações,
e os reis fecharão a sua boca por causa dele;
porque aquilo que não lhes foi anunciado verão,
e aquilo que não ouviram entenderão.
Quem creu em nossa pregação?
E a quem foi revelado o braço do Senhor?
Porque foi subindo como renovo perante ele
e como raiz duma terra seca;
não tinha aparência nem formosura;
olhamo-lo, mas nenhuma beleza havia que nos agradasse.
Era desprezado e o mais rejeitado entre os homens;
homem de dores e que sabe o que é padecer;
e, como um de quem os homens escondem o rosto,
era desprezado, e dele não fizemos caso.
Certamente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades
e as nossas dores levou sobre si;
e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus e oprimido.
Mas ele foi traspassado pelas nossas transgressões
e moído pelas nossas iniquidades;
o castigo que nos traz a paz estava sobre ele,
e pelas suas pisaduras fomos sarados.
Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas;
cada um se desviava pelo caminho,
mas o Senhor fez cair sobre ele a iniquidade de todos nós.
Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca;
como cordeiro foi levado ao matadouro;
e, como ovelha muda perante os seus tosquiadores,
ele não abriu a boca.
Por julzo opressor foi arrebatado,
e de sua linhagem, quem dela cogitou?
Porquanto foi cortado da terra dos viventes;
por causa da transgressão do meu povo, foi ele ferido.
Designaram-lhe a sepultura com os perversos,
mas com o rico esteve na sua morte,
posto que nunca fez injustiça,
nem dolo algum se achou em sua boca.
Todavia, ao Senhor agradou moê-lo, fazendo-o enfermar;
quando der ele a sua alma como oferta pelo pecado,
verá a sua posteridade e prolongará os seus dias;

e a vontade do Senhor prosperará nas suas mãos.
Ele verá o fruto do penoso trabalho de sua alma
e ficará satisfeito;
o meu Servo, o Justo, com o seu conhecimento,
justificará a muitos,
porque as iniquidades deles levará sobre si.
Por isso, eu lhe darei muitos como a sua parte,
e com os poderosos repartirá ele o despojo,
porquanto derramou a sua alma na morte;
foi contado com os transgressores;
contudo, levou sobre si o pecado de muitos
e pelos transgressores intercedeu
(Is 52.13–53.12).

O quarto cântico do Servo foi chamado "o poema mais influente de toda a literatura". Se o cântico inteiro desaparecesse do livro de Isaías, ele poderia ser reconstruído quase totalmente com citações do Novo Testamento. Page Kelley observou que, desses 12 versículos no capítulo 53, somente um não reaparece total ou parcialmente em algum lugar do Novo Testamento. "O amplo uso dessa passagem no Novo Testamento mostra que eles [os escritores] a consideravam vital à compreensão do evangelho".⁶²

O quarto e último cântico é o mais longo e o ápice da série. Ele se compõe de quatro estrofes quase iguais, de três versículos cada. O Senhor fala na primeira (52.13-15) e na última estrofes (53.10-12). As três estrofes do meio (53.1-3, 4-6, 7-9) parecem ser as palavras do profeta e do seu povo. A primeira estrofe (52.13-15) anuncia a surpreendente vitória do servo sobre o sofrimento e sobre a morte. Ele surpreenderá e causará admiração a muitas nações. Reis fecharão a boca diante dele. Ficarão atônitos, porque verão e ouvirão algo que nunca aconteceu.

A segunda estrofe (53.1-3) diz que as pessoas não crerão no que foi revelado e ouvido (v. 1). O servo cresceu em um lugar desprezioso, e nada havia em sua forma ou aparência que atraísse as pessoas. Na verdade, ele foi desprezado e rejeitado pelos outros. Seu sofrimento e fraqueza eram repulsivos, e as pessoas desviavam os olhos para não olhar para ele (v. 2, 3).

A terceira estrofe é surpreendente, porque quem fala e os que desprezaram o servo — e possivelmente contribuíram para o seu sofrimento — compreenderam e confessaram que o servo não estava sofrendo pelos seus próprios pecados. Ele estava sofrendo voluntária e vicariamente por outros. O texto diz:

⁶² *Isaiah*, 340-341.

Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas;
cada um se desviava pelo caminho,
mas o Senhor fez cair sobre ele
a iniquidade de todos nós
(Is 53.6).

A quarta estrofe (53.7-9) descreve como o servo sofreu de modo submisso, deliberado, sem desistir. Por meio de uma perversão da justiça (53.8) ele foi aprisionado, executado e sepultado vergonhosamente, apesar de não cometer violência nem pronunciar engano algum.

Por último, na quinta estrofe (53.10-12), somos informados de que era plano de Deus ferir o servo, para que sua vida e morte pudessem ser uma oferta pelo pecado.

Quem foi esse servo? Gerhard von Rad disse que as expressões nesse poema vão "muito além da descrição de qualquer pessoa que pudesse ter existido, no passado ou no presente. O retrato do servo de Javé, da sua missão junto a Israel e ao mundo, e do seu sofrimento expiatório, são profecia do futuro e [...] pertencem ao âmbito do puro milagre, que Javé reservou para si.⁶³ Em Jesus Cristo, as profecias do Servo sofredor no Antigo Testamento foram cumpridas de maneira que ultrapassa qualquer coisa que o profeta possa ter imaginado.

50. O Filho do homem

A expressão "filho do homem" com sentido messiânico ocorre apenas uma vez no Antigo Testamento, e mesmo ali ela está sendo questionada:

Eu estava olhando nas minhas visões da noite,
e eis que vinha com as nuvens do céu
um como o Filho do Homem,
e dirigiu-se ao Ancião de dias,
e o fizeram chegar até ele
(Dn 7.13).

⁶³ *Old Testament Theology II*, 260.

Em sentido genérico, a expressão "filho do homem" significa "um ser humano em contraste com um ser divino ou animal" e ocorre mais ou menos 108 vezes no Antigo Testamento. No livro de Ezequiel, Deus se dirige ao profeta 93 vezes como "filho do homem". O termo é usado 15 vezes em outros livros como uma designação superior da "raça humana" (Nm 23.19; Jó 16.21; 25.6; 35.8; Sl 8.5; 80.18; 146.3; Is 51.12; 56.2; Jr 49.18, 33; 50.40; 51.43; Dn 8.17; 10.16).⁶⁴

A expressão "filho do homem" ou "ser humano" em Daniel 7.13 é usada em contraste com quatro grandes monstros, que representam quatro reinos do mundo, que saem do mar. O "filho do homem" ou "ser humano" representa o quinto reino, ou o reino do céu. Daniel 7 é, em vários aspectos, semelhante a Daniel 2. Os dois capítulos foram escritos em aramaico. Ambos descrevem uma visão de quatro reinos que Daniel teve, seguidos de um quinto reino, que é o reino universal e eterno de Deus. No capítulo 2, o quinto reino é representado por uma pedra cortada das montanhas sem que alguém usasse as mãos para isso. A pedra destrói os quatro reinos anteriores e enche toda a terra (Dn 2.34-35, 44-45). No capítulo 7, os quatro reis, reinos ou chifres são representados por quatro monstros que surgem do mar (Dn 7.3). O quinto reino é representado por "um ser parecido com um homem" (Dn 7.13, BLH), que vem com as nuvens do céu até onde o "Ancião de dias" estava sentado em um trono de julgamento.

Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino,
para que os povos, nações e homens
de todas as línguas o servissem;
o seu domínio é domínio eterno,
que não passará,
e o seu reino jamais será destruído
(Dn 7.14).

Em Daniel 7.13, 14, parece que o "filho do homem" ou "ser humano" é um indivíduo totalmente diferente dos animais que saíram do mar. Ele é o rei de todos os povos, nações e línguas, que o "servirão" ou "adorarão" (v. 14). Daniel pede ajuda para interpretar o que viu (v. 16). O intérprete lhe diz que os quatro grandes monstros são quatro reis que se levantarão da terra (v. 17), "mas os santos do Altíssimo receberão o reino e o possuirão para todo o sempre, de eternidade em eternidade" (v. 18). No versículo 21, os santos são identificados aos que foram atacados por um representante do quarto monstro. O tribunal deu o reino aos santos do Altíssimo (v. 22).

⁶⁴ Veja Hartman e DiLella, *The Book of Daniel*, 85.

O que significa isso? Em 7.14, o Ancião de dias deu os reinos do mundo ao filho do homem ou ser humano que representa o quinto reino, mas no versículo 18 são os "santos" que recebem o reino. O filho do homem é representado como ser humano que vem das nuvens, para contrastar seu reino com o dos monstros que vêm do mar. O seu reino virá das nuvens (ou do céu), mas o deles (dos monstros) virá do caos. O filho do homem ou ser humano que vem com as nuvens do céu é mais que um ser humano comum. Von Rad disse que "não pode haver dúvidas de que o filho do homem descrito em Daniel 7.13 é inicialmente apresentado como uma personagem messiânica no sentido mais amplo do termo".⁶⁵

G. R. Beasley-Murray disse: "Em outros lugares do Antigo Testamento, quem cavalga as nuvens é Javé [Sl 18.10, 11], não o símbolo de um grupo. Por isso, deve-se esperar que, nessa visão, aquele que cavalga as nuvens indique o representante do governo de Deus e (à luz da interpretação) o representante do povo a quem o governo é dado."⁶⁶ Na tradição profética, o Messias tem exatamente essa posição, de representante de Javé e do povo que tem o privilégio de ser incluído em seu governo. "Esse conceito é às vezes usado sem que se mencione o termo *Messias*, como vimos nos cânticos do Servo de Isaías, em que os conceitos do líder-servo e do povo-servo confluem."⁶⁷

Muitos detalhes dispersos no Antigo Testamento apontam para um novo e futuro reino de Deus. Conceitos como filho de Davi, filho de Deus, filho do homem e servo sofredor surgem em tempos e circunstâncias diferentes. Eles nunca são colocados juntos ou vinculados de alguma forma sistemática no Antigo Testamento. O Novo Testamento é que reúne todas essas idéias e diz que Jesus Cristo é o cumprimento de todas elas.

51. O Antigo Testamento e o Novo: cristãos e judeus

Onde e quando termina o Antigo Testamento? Será que ele tem uma continuação? Será que foi "cumprido" e nós agora estamos vivendo no *eschaton*? Ainda precisamos do Antigo Testamento? Ele ainda tem significado, pertinência e valor religiosos?

⁶⁵ *Old Testament Theology II*, 312.

⁶⁶ *Jesus and the Kingdom of God*, 33.

⁶⁷ *Ibid.*

Duas grandes religiões vivas, judaísmo e cristianismo, consideram o Antigo Testamento (a Bíblia hebraica) Escritura. No entanto, as duas não interpretam essa Escritura da mesma maneira. Maimônides disse: "Os cristãos crêem e confessam, como nós, que a Bíblia é de origem divina e foi revelada ao nosso mestre Moisés; somente na interpretação da Escritura eles divergem".⁶⁸ Os judeus se consideram os herdeiros e os que dão continuidade à fé do Antigo Testamento. Os cristãos afirmam que eles são os herdeiros e, por meio de Cristo, o cumprimento das promessas de Deus. Sua missão é a missão que Deus deu a Israel no Antigo Testamento —proclamar sua salvação e paz (*shālôm*) até os confins da terra.

As principais correntes do cristianismo e do judaísmo fazem acréscimos ao Antigo Testamento. O judaísmo adiciona a Mishná e o Talmude, como ajuda à interpretação e aplicação das Escrituras hebraicas. O cristianismo adiciona o Novo Testamento como interpretação definitiva e determinante do Antigo Testamento. Para os cristãos, o Novo Testamento é mais que uma interpretação do Antigo. Ele é o registro do último grande ato salvador de Deus na história humana, visto na vida, morte, ressurreição e ascensão de Jesus Cristo (Hb 1.1-3).

Jesus era judeu. Os doze apóstolos eram judeus. Os primeiros cristãos eram judeus. O ministério de ensino e cura de Jesus foi, na maior parte, limitado aos judeus. Os primeiros cristãos em Jerusalém continuaram freqüentando o templo (At 2). O Antigo Testamento era a única Escritura da igreja antiga. Era perfeitamente natural e normal que os primeiros cristãos judeus considerassem seu o Antigo Testamento. Eles começaram a pesquisar o Antigo Testamento à procura de passagens que pensavam referir-se ou "cumprir-se" na vida, morte e ressurreição de Jesus (1Co 15.3-5). Evidentemente, os primeiros cristãos tinham uma lista de passagens do Antigo Testamento que serviam de "textos de prova messiânicos" antes de qualquer parte do Novo Testamento ter sido escrita.⁶⁹

Desacordos, discussões e atos de violência ocorreram já durante a vida de Jesus entre ele, seus seguidores e grupos de judeus com seus líderes. Após a crucificação e ressurreição de Jesus, a perseguição começou por parte de alguns judeus contra os cristãos judeus. Estêvão foi apedrejado até morrer (At 7.54-60). A perseguição da igreja em Jerusalém fez com que os cristãos fossem espalhados por toda a região (At 8.1). Os cristãos judeus que saíram de Jerusalém levaram consigo a grande comissão do Cristo ressurreto, de ir a todo o mundo fazer "discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado" (Mt 28.19, 20).

⁶⁸ "Pe'er ha-Dor", 50, citado por Schoeps, *The Jewish-Christian Argument*, 15.

⁶⁹ Veja Dodd, *According to the Scriptures*, 25-26.

A igreja dos primórdios foi ficando cada vez mais helenizada, em parte por causa do antagonismo que surgiu entre a igreja judaica e a sinagoga, e em parte devido ao rápido crescimento de crentes entre os gentios do Império Romano. O centro da igreja antiga passou de Jerusalém para Antioquia da Síria, onde os discípulos foram pela primeira vez chamados "cristãos" (At 11.26). Antioquia tornou-se a base do movimento missionário de Paulo para os gentios.

À medida que a igreja se tornava helenizada, as Escrituras hebraicas apresentavam alguns problemas de compreensão e aplicação. Um gentio, Márcion (por volta de 145 d.C.), rejeitou o Antigo Testamento como Escritura cristã. Escolheu para sua Bíblia apenas o evangelho de Lucas e dez cartas de Paulo. Outros líderes cristãos gentios sentiram a ambivalência que havia entre o Antigo Testamento e o Novo, mas decidiram conservar o Antigo Testamento e reinterpretá-lo usando princípios de interpretação tipológicos e alegóricos.

No transcurso dos séculos, os cristãos em sua maioria consideraram o Antigo Testamento parte integrante da Bíblia. Apenas certos grupos e indivíduos tentaram tirá-lo. Os socinianos e os anabatistas tinham o Antigo Testamento em baixa apreciação. Friedrich Nietzsche o chamou "farsa monstruosa: tirar o Antigo Testamento dos judeus alegando que ele contém somente doutrina cristã".⁷⁰ Em seu livro sobre Márcion, Adolf Harnack propôs que o Antigo Testamento fosse "deposto da sua posição canônica e colocado no topo da lista dos apócrifos". Disse Harnack:

Deixar o Antigo Testamento de lado no segundo século foi um erro que a igreja fez bem em corrigir; mantê-lo no século XVI foi um mal que a Reforma ainda não foi capaz de evitar; mas conservá-lo como documento canônico do protestantismo depois do século XIX é sinal de paralisia religiosa e eclesiástica.⁷¹

A objeção de Harnack ao Antigo Testamento como parte do cânon cristão estava parcialmente baseada em seus elementos ofensivos às sensibilidades morais, como assassinato, engano, imoralidade dos líderes e guerra. Remover o Antigo Testamento com base nisso significa negar a natureza histórica da revelação e implicar que nem a igreja do Novo Testamento nem os cristãos de hoje têm esses problemas. John Bright argumentou que o Antigo Testamento precisa ser conservado na Bíblia cristã exatamente porque é impossível ser fiel à fé do Novo Testamento livrando-se do Antigo. Jesus veio, viveu, morreu e ressuscitou "segundo as Escrituras".⁷² Von Rad disse que a nova fé na verdade precisava do

⁷⁰ Veja Schoeps, *The Jewish-Christian Argument*, 93.

⁷¹ Marcion, *Das Evangelium vom Fremden Gott*, 217; veja Bright, *The Authority of the Old Testament*, 65.

⁷² *The Authority of the Old Testament*, 78.

Antigo Testamento para sua expressão, para protegê-la de mitologia, especulação e bitola sectária; para preservar o universalismo da doutrina veterotestamentária da criação e "para prevenir os cristãos de serem um grupo de esotéricos para quem o mundo é estranho".⁷³

Será que o Antigo Testamento leva diretamente ao Cristo e à igreja do Novo Testamento? Desde a época do Novo Testamento, a maioria dos cristãos não tinha dúvidas de que o Antigo Testamento está repleto de "expectativas complexas" da culminação da história, e estas foram cumpridas em Jesus de Nazaré. Pedro disse no dia de Pentecostes: "Isto é o que foi dito por intermédio do profeta" (At 2.16). Agostinho disse: "O Novo Testamento está oculto no Antigo; o Antigo Testamento está revelado no Novo". Em 1899 o bispo Westcott escreveu: "O ensino do Antigo Testamento como um todo é um perpétuo olhar para a frente".⁷⁴ John Paterson disse: "Esses profetas parecem estar na ponta dos pés, cheios de expectativa, à espera 'daquele que vem'".⁷⁵

A profecia do Antigo Testamento não foi um desenrolar prematuro da história, para satisfazer uma curiosidade vã. Ela nunca ficou separada do seu fim (*telos*) ético. A maior parte da pregação dos profetas era dirigida para as crises éticas e religiosas do seu tempo. Contudo, ela também apontava para um evento divino futuro, em cuja direção a história de Israel e do mundo caminhava. As esperanças dos profetas veterotestamentários não se concretizaram no Antigo Testamento. O estudo dos profetas do Antigo Testamento em si nos deixa com um senso claro de desapontamento, "como alguém que encontra em algum deserto distante os alicerces de um grande edifício, tendo ao lado uma abundância de materiais caros, bem como planos e esboços indicando uma perfeição majestosa, tudo abandonado, não usado, esquecido".⁷⁶

Quando a cortina se fecha sobre o palco da profecia do Antigo Testamento, o enigma espera sua solução; ao drama falta a última parte. Na plenitude do tempo Jesus veio, ligando a si e unindo em sua pessoa todas as linhas de profecia que pareciam ser "tão estranhamente incoerentes e irreconciliáveis, enchendo-as com um novo significado, avivando-as com nova energia".⁷⁷ Ninguém poderia ter tirado das profecias do Antigo Testamento "o retrato daquele que estava por vir". O estilo da sua vinda fez com que alguns não o reconhecessem ou se recusassem a aceitá-lo. A igreja reconheceu nele a união dos vários elementos que haviam sido indicados em muitos fragmentos e formas e lhe deu as boas vindas como o sacerdote, profeta, rei e Senhor vindouro. Em tempos mais recentes, F. F. Bruce

⁷³ *Old Testament Theology II*, 335, 386-387.

⁷⁴ *The Epistle to the Hebrews*, 485.

⁷⁵ *The Goodly Fellowship of the Prophets*, 284.

⁷⁶ Kirkpatrick, *The Doctrine of the Prophets*, 519.

⁷⁷ *Ibid.*, 521.

comentou a maneira pela qual todo o Antigo Testamento encontra seu cumprimento em Jesus:

Esse tom de cumprimento soa em todo o texto, mas não tanto um tom quanto uma harmonia de tons. Em Jesus, a promessa é reafirmada, a aliança é renovada, as profecias são cumpridas, a lei é justificada, a salvação é trazida, a história sagrada atingiu seu clímax, o sacrifício perfeito foi oferecido e aceito, o sumo sacerdote sobre a casa de Deus assumiu seu lugar à direita de Deus, o profeta como Moisés foi levantado, o filho de Davi reina, o reino de Deus teve início, o Filho do homem recebeu o domínio da mão do Ancião de dias, o Servo de Deus foi morto pelas transgressões do seu povo e levou sobre si o pecado de muitos, realizando o propósito divino, e viu a luz depois da angústia da sua alma, estando agora destacado, exaltado e engrandecido.⁷⁸

Os alicerces do cristianismo repousam sobre o Antigo e o Novo Testamento juntos. Os "preparativos" para a vinda de Jesus Cristo começaram com a primeira revelação do segredo da pessoa de Javé. Von Rad disse que temos de voltar ali para esclarecer a relação entre os dois Testamentos. Jesus podia apelar ao Deus do Antigo Testamento sem ter de fazer nenhuma explicação ou preparo especial. Isso significa que se deve, em última análise, ver e entender que todas as testemunhas do Antigo Testamento apontam diretamente para a vinda de Cristo. "As testemunhas do Antigo Testamento expressam percepções que poderiam ser geradas somente no contexto de determinada atividade salvífica. Isso precede o Novo Testamento no tempo, mas atinge seu objetivo apenas com a vinda de Cristo. O que no Novo Testamento se chama "o que era seu" (Jo 1.11), ao que ele veio, já é anunciado em termos claramente discerníveis no Antigo Testamento".⁷⁹

Muitos estudiosos do Antigo Testamento, especialmente os que usam o método tradicional-histórico de interpretação, concordam com von Rad. Claus Westermann escreveu:

Uma coisa pode agora ser dita com certeza: aqueles que trabalham com o texto da Bíblia não podem mais ignorar que o aspecto *traditionsgeschichtlich* da sua obra dirige-os diretamente para a igreja, sua doutrina, suas confissões e sua adoração. [...] Tanto no Antigo como no Novo Testamento isso aparece como uma história, [...] a história de Deus com seu povo, que continua na história da igreja até chegar à consumação para a qual a Bíblia aponta.⁸⁰

⁷⁸ *The New Testament Development of Old Testament Themes*, 21.

⁷⁹ *Old Testament Theology II*, 355-356.

⁸⁰ *Essays on Old Testament Hermeneutics*, 13.

Alguns estudiosos afirmam que isso indica uma "tradição bem diferente, em outro nível, de *halakah* e *aggada*, que levou ao Talmude e ao Midrash".⁸¹ B. W. Anderson afirmou que não é exagero dizer que dessa questão da relação do Antigo Testamento com o Novo depende o sentido da fé cristã.⁸²

O Novo Testamento considera o Antigo Escritura Sagrada, e de forma alguma entende que seu valor seja limitado. Um cristão não pode considerar o Antigo Testamento Escritura de segunda linha, que teve sua continuação legítima apenas no judaísmo posterior, sem rejeitar "*a priori* a interpretação pelo Novo Testamento como forçada e tendenciosa, ou sem importância".⁸³

Gese asseverou que a revelação que Deus fez de si mesmo não é nem atemporal nem restrita a certa época. Ela começa num momento histórico (*kairos*) e segue um caminho histórico. O caminho tem um alvo, e a revelação atinge seu objetivo (*telos*). O ponto de partida é a revelação no Sinai, onde Deus se revela dizendo: "Eu sou Javé".⁸⁴ O fim do Antigo Testamento ocorreu de modo grandioso. As três grandes correntes de tradição — Torá, Profetas e Sabedoria — uniram-se para apresentar o conteúdo da cristologia do Novo Testamento, com seus muitos lados, "que é nada menos que a teologia do Antigo Testamento".⁸⁵

Na plenitude do tempo, Jesus de Nazaré entrou no âmbito histórico que fora preparado pela história da revelação. Durante sua vida ele efetuou a implementação messiânica do reino de Deus. Com sua morte, Jesus alcançou as maiores profundezas da existência humana, o santo ligado ao extremo sofrimento da morte. "Através dessa morte do Filho de Deus brilha a luz de uma nova criação. De acordo com o Novo Testamento, portanto, o *telos* é atingido, o caminho da revelação chegou a um fim. O chamado Antigo Testamento é completado com os eventos do Novo; ele atinge o seu objetivo".⁸⁶

Inicialmente Brevard Childs falou do olhar para a frente do Antigo Testamento e da relação adequada dos Testamentos que leva a um "novo Israel", que mostrou ser Jesus Cristo. A dissertação de doutorado de Childs na Basiléia, escrita sob a orientação de Baumgartner e Eichrodt em 1954, foi sobre mito no Antigo Testamento. Uma edição revisada dessa tese foi publicada em 1960 sob o título *Myth and Reality in the Old Testament*.

⁸¹ Gese, *Essays on Biblical Theology*, 14; veja a introdução deste livro e o excuro do capítulo 1.

⁸² *The Old Testament and the Christian Faith*, 1.

⁸³ Gese, *Essays on Biblical Theology*, 11.

⁸⁴ *Ibid.*, 25.

⁸⁵ *Ibid.*, 29.

⁸⁶ *Ibid.*

Childs afirmou que tanto o mito quanto o Antigo Testamento têm como preocupação básica a compreensão da realidade. O Antigo Testamento entrou em conflito com o mito por causa da sua nova compreensão da atividade redentora de Deus. A visão da realidade do mito é que a natureza ou o mundo estão vivos pelo poder divino ou demoníaco. Com seu culto, o ser humano precisa manter a ordem mundial. A visão da realidade do Antigo Testamento é que Deus criou e controla o mundo. Por causa do pecado (Gn 3.1-6), o ser humano e seu mundo estão debaixo do julgamento de Deus (Gn 3.16-19). Deus, no entanto, enviará um novo governante, que estabelecerá uma nova ordem em uma nova era (Is 11.1-9).

Childs disse que "a realidade do que a Bíblia fala tomou forma na vida do Israel histórico, mas qual é essa realidade? Em nossa opinião, a mensagem do Antigo Testamento é que a realidade é o novo Israel".⁸⁷ O Israel do Antigo Testamento rejeitou o novo caminho de vida. O Antigo Testamento é a história da rejeição do novo caminho por Israel:

É a história da maneira pela qual as formas antigas de existência lutaram para extinguir a nova. Não existe "curva ascendente" numa linha de perfeição gradual, mas o Antigo Testamento termina em dissidência. Por causa da incapacidade da nova existência de manter-se em Israel, o Antigo Testamento não tem sentido teológico sem o Novo.⁸⁸

Talvez se possa ver a influência de Barth no pensamento de Childs nesse ponto. Barth definiu a história em termos da implementação que Deus faz do seu propósito por meio da sua palavra (que é Jesus Cristo), fazendo sua aliança de graça ficar completa.⁸⁹

Childs perguntou como o novo Israel pode ser distinguido do Israel antigo. Ele respondeu que não há princípios éticos ou doutrinas corretas para medir a nova existência. O critério definitivo não está com o Antigo Testamento.

Em Jesus Cristo a nova realidade apareceu como o "novo Israel" que autentica a si mesmo. Como o ser humano genuinamente obediente, Jesus é a nova existência em sua forma mais plena e concreta, [...] "um israelita em quem não há dolo". Não só em seus ensinamentos ou em ações isoladas, mas na existência total do judeu Jesus Cristo, todo o Antigo Testamento adquire sua perspectiva adequada. Ele se cumpre em sua obediência, mas é julgado em sua desobediência.⁹⁰

⁸⁷ *Myth and Reality in the Old Testament*, 97.

⁸⁸ *Ibid.*, 97.

⁸⁹ *Dogmatics III*, 63–64; Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, 101.

⁹⁰ *Myth and Reality in the Old Testament*, 104.

Norman Porteous divergiu da forte declaração de Childs de que "o Antigo Testamento é teologicamente sem sentido sem o Novo", com base na possibilidade de um judeu interpretar teologicamente o Antigo Testamento de maneira totalmente distinta.⁹¹ É claro que Childs mudou de idéia depois de 1960, vindo a concordar com Porteous, contra von Rad, Westermann e Gese, em que o Antigo Testamento não aponta inevitavelmente para o Novo e Jesus Cristo.⁹² Childs reconheceu profundamente o direito do judaísmo de interpretar suas Escrituras de maneiras adequadas ao compromisso de fé judaico, mesmo que seu próprio compromisso de fé afirme que um propósito comum de Deus recebe testemunho nos dois Testamentos —posição sem dúvida inaceitável ao judaísmo.

Nos últimos anos Childs abandonou o método tradicional-histórico de von Rad e Gese e desenvolveu seu método "canônico". Esse método aceita o Antigo Testamento como Escritura, mas também desvaloriza a importância da história das tradições do Antigo Testamento. A forma final do cânon como o temos no Texto Massorético é a única em que se pode estudar teologia. Isso tira a ênfase do processo ou movimento no Antigo Testamento que leva inevitavelmente a Cristo. Childs escolheu o método da "interpretação pela fé" para estudar o Antigo Testamento, desenvolvido por von Rad, em vez do método da "história científica" de Hesse, mas divergiu de von Rad ao não atribuir valor teológico "à trajetória tradicional-histórica separada da forma canônica do texto".⁹³

Childs quis manter os dois Testamentos separados para que surgissem suas diferenças, mas também quis enfatizar o propósito único de Deus quando os dois são vistos em conjunto. James Wharton perguntou:

Será que esse sentido de "independência" e "dualidade" dos dois Testamentos é derivado da maneira como o Novo Testamento faz uso do Antigo, ou é mais provavelmente dirigido por uma concessão ao escrúpulo histórico-crítico contra relacionar a substância teológica do Antigo Testamento à substância teológica do Novo?⁹⁴

Wharton viu pouco apoio no Novo Testamento para manter os dois Testamentos separados. Pelo contrário, o Novo Testamento traz a afirmação surpreendente de que tudo o que aconteceu antes na história de Deus com Israel e com o mundo desde a criação atingiu seu objetivo pleno na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Deus conduziu toda essa grande obra a uma conclusão decisiva (Hb 1.1-4).

⁹¹ *Living the Mystery*, 141.

⁹² "Interpretation in Faith", 444-449.

⁹³ *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 16.

⁹⁴ "Splendid Failure or Flawed Success?", 275.

Aqui a posição de judeus e cristãos diverge mais diretamente, com conseqüências desastrosas sempre que um dos grupos interpreta essa divergência com arrogância e orgulho. A apelação do Novo Testamento ao testemunho do Antigo é inarredável, mas não se deve entender que isso implica que os seguidores de Jesus Cristo são superiores a outras pessoas, têm um relacionamento privilegiado com Deus, ou são infalíveis moral e espiritualmente. Antes, deve dar-lhes um sentimento imenso de gratidão, humildade e responsabilidade. A afirmação do Antigo Testamento pelo Novo precisa ser declarada como moldura integral e indispensável do evangelho cristão.

Epílogo

O estado atual da teologia do Antigo Testamento, como também acontece com muitas outras disciplinas, é confuso. Nathan O. Hatch disse:

O mundo intelectual moderno está à deriva, incapaz ou indisposto para permitir que qualquer alegação de certeza defina as coordenadas pelas quais outros serão julgados. As forças dominantes trabalham em direção à fragmentação, à limitação da razão e ao questionamento de verdades — o que Charles Krathammer chamou de balcanização da educação americana. Encontram-se exemplos disso em praticamente todas as disciplinas de estudo e em cada uma das áreas da vida intelectual ¹

Hatch mencionou três disciplinas em que o relativismo extremo predominou nos últimos anos: na crítica literária, na história e no direito. Nós poderíamos acrescentar as áreas de estudo bíblico acadêmico, religião e teologia.

Hatch disse que nenhuma disciplina revela melhor o presente estado de desagregação do que a crítica literária. A nova escola desconstrutivista mina a idéia de que os textos literários têm algum sentido objetivo pretendido por seus autores ou inerente ao texto. Barbara Herrnstein Smith, ex-presidente da Modern Language Association, defendeu em seu livro *Contingencies of Value* que o sentido de

¹"Christian Thinking in a Time of Academic Turmoil", 9.

qualquer obra literária deve ser encontrado na compreensão particular do leitor. Naturalmente, a interpretação de um leitor é tão boa quanto a de outro. Perto do fim do seu livro, Barbara Smith levou seu raciocínio à sua conclusão lógica, de que o relativismo radical é o único padrão apropriado para as questões morais, assim como para as questões estéticas. Sua conclusão final foi esta: "Não existe um mínimo denominador comum".²

Hatch disse que os estudos históricos passaram por sua primeira crise de autoridade na década de 1930, quando um grupo de historiadores americanos influentes começou a minar as pretensões dos que aspiravam a objetividade total. Nos estudos bíblicos, o problema da história tem sido um dos principais enigmas. Os estudiosos de hoje praticamente pararam de falar de história. Em vez disso, eles falam de "história da salvação" (*Heilsgeschichte*), narrativas, histórias e imaginação.

Nos últimos anos, o direito constitucional tem sido erodido e diluído por influências políticas e institucionais. Hatch disse que uma escola de pensamento que se identifica como estudo crítico-legal questionou a pressuposição de que a lei está baseada na tentativa de chegar a um padrão absoluto de justiça. "Essa escola argumenta que a lei é uma mera extensão da política, em constante mudança, à medida que mudam os objetivos dos que fazem e implementam as leis. O resultado dessas mudanças de direção foi que os estudiosos das leis ficaram às apalpadelas no escuro, enquanto a profissão descamba para o relativismo total".³

Será que temos sinais de que os estudos bíblicos estão indo em direção ao relativismo? James Barr disse que os estudiosos estão se afastando da teologia do Antigo Testamento porque é difícil demais chegar a um acordo em relação a esse assunto; os novos paradigmas não são "teológicos"; e a nova teologia bíblica judaica traz toda uma nova dimensão para o tema.⁴

O estudo da teologia do Antigo Testamento tem problemas, mas não está morto. Gerhard Hasel disse que o tema "está mais vivo hoje do que em qualquer época da sua história, apesar da visão pessimista de alguns estudiosos".⁵ Os temas da teologia do Antigo Testamento que ocuparão a mente dos estudiosos no futuro serão muitos e complexos. Ela é rigorosamente descritiva, objetiva e científica, ou confessional e normativa? Bruce C. Birch assim afirmou na introdução de *Let Justice Roll Down*:

² *Ibid.* Veja um estudo da influência da nova crítica literária sobre os estudos bíblicos recentes em John Barton, "Reading the Old Testament", 141.

³ "Christian Thinking", 10.

⁴ Veja James Barr, "Are we Moving Toward an Old Testament Theology or Away From It?", 20; e G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues*, 37, 95 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela JUERP).

⁵ "The future of Old Testament Theology: Prospects and Trends", em *The Flowering of Old Testament Theology*, 373

Este volume é dedicado ao método crítico, mas não à objetividade. Ficará bem claro que meu trabalho baseia-se nas abordagens exegéticas desenvolvidas a partir do método histórico-crítico. Contudo, não creio mais que seja possível ou desejável alcançar a objetividade na aplicação desse método.⁶

Qual deveria ser o nome dessa disciplina? Devemos chamá-la teologia do Antigo Testamento, teologia da Bíblia hebraica ou teologia *tanakh*? Deve ela ser edificada sobre a forma canônica final do Texto Massorético ou sobre reconstruções e atualizações tradicionalista-históricas por trás dos textos? Devemos tentar descobrir as intenções dos escritores originais, ou deixar a forma literária ou o entendimento de cada leitor determinar seu significado?

Como devemos tentar fazer a ponte entre o Antigo Testamento e o Novo e nossa época? Podemos fazê-la simplesmente lendo os textos do Antigo e do Novo Testamento? James Barr insistiu em que "teologia não pode simplesmente ser lida dos textos como estão; [...] a teologia *está* por trás do texto".⁷

O escritor da Epístola aos Hebreus e o apóstolo Paulo não tinham problemas para ler "teologia do Antigo Testamento" nos textos do Antigo Testamento. Naturalmente, eles estavam olhando em retrospectiva depois de terem experimentado o cumprimento das promessas do Antigo Testamento em Cristo. Para eles, a teologia do Antigo Testamento era cristológica.

Perto do fim da Epístola aos Hebreus, o escritor formulou uma lista de heróis e heroínas do Antigo Testamento (Hb 11.1-31). Falou de Abel, Enoque, Noé, Abraão, Sara, Isaque, Jacó, José, Moisés (e seus pais) e Raabe. Em seguida, perguntou:

E que mais direi?

Certamente, me faltará o tempo necessário para referir
o que há a respeito de Gideão, de Baraque, de Sansão,
de Jefté, de Davi, de Samuel e dos profetas,
os quais, por meio da fé, subjugaram reinos,
praticaram a justiça, obtiveram promessas,
fecharam bocas de leões, extinguiram a violência do fogo,⁸
escaparam ao fio da espada,
da fraqueza tiraram força. [...]

Alguns foram torturados, não aceitando seu resgate. [...]
Ora, todos estes que obtiveram bom tesemunho por sua fé
não obtiveram, contudo, a concretização da promessa,
por haver Deus provido coisa superior a nosso respeito,

⁶ P. 21, 22.

⁷ "The Literal, the Allegorical, and Modern Scholarship", 114.

para que eles, sem nós, não fossem aperfeiçoados.
Portanto, também nós, visto que temos a rodear-nos
tão grande nuvem de testemunhas,
desembaraçando-nos de todo peso
e do pecado que tenazmente nos assedia,
corramos, com perseverança,
a carreira que nos está proposta,
olhando firmemente para o Autor e Consumador da fé,
Jesus, o qual, em troca da alegria que lhe estava proposta,
suportou a cruz, não fazendo caso da ignomínia,
e está assentado à destra do trono de Deus
(Hb 11.32—12.2).

O apóstolo Paulo, citando um hino da igreja do primeiro século, disse sobre Jesus:

Reconhecido em figura humana,
a si mesmo se humilhou,
tornando-se obediente até à morte
e morte de cruz.

Pelo que também Deus o exaltou sobremaneira
e lhe deu o nome
que está acima de todo nome,
para que ao nome de Jesus
se dobre todo joelho,
nos céus, na terra e debaixo da terra,
e toda língua confesse
que Jesus Cristo é Senhor,
para glória de Deus Pai
(Fp 2.7c-11).

Para os cristãos, a teologia do Antigo Testamento deve ser cristológica. Edmond Jacob disse: "Uma teologia do Antigo Testamento que não se fundamenta em certos versículos isolados mas no Antigo Testamento como um todo só pode ser uma cristologia, porque o que foi revelado sob a aliança antiga, em eventos, pessoas e instituições, é, em Cristo, reunido e levado à perfeição".⁸ Outras pessoas podem entender o Antigo Testamento de alguma outra maneira. Isso deve ficar entre elas e o Senhor. Os cristãos não devem sobrepor o Novo Testamento ao Antigo. Deve-se permitir ao Antigo Testamento que fale em seus próprios termos.

⁸ *Theology of the Old Testament*, 13.

Porém, como disse Gerhard Hasel, "no Antigo Testamento, há uma corrente que avança e atinge seu clímax no Novo Testamento".⁹

É claro que a "história sagrada" ainda não se completou. Estamos vivendo "entre os tempos". A consumação final ainda está por vir.

⁹ "The Future of Old Testament Theology", 383.

Bibliografia

Abbot, Walter M., S. J., ed. *The Documents of Vatican II*. New York: Guild Press, 1966.

Achtemeier, Elizabeth R. "Overcoming the World." *Interpretation* 38 (1974): 75-90.

_____. "Righteousness in the Old Testament." *IDB* 4. New York: Abingdon, 1962: 80.

Ahlström, G. W. "Some Remarks on Prophets and Cults." *Transitions in Biblical Scholarship*, editado por J. C. Rylaarsdam. Chicago: University of Chicago Press, 1968: 112-130.

Albrektson, Bertil. "On the Syntax of אָהֳדָה אֶשֶׁר אָהֳדָה in Exodus 3:14." *Words and Meanings*, editado por P. R. Ackroyd e B. Lindars. Cambridge: Cambridge University Press, 1968: 15-28.

Albright, W. F. *From the Stone Age to Christianity*. Garden City: Doubleday, 1957.

_____. *History, Archaeology, and Christian Humanism*. New York: McGraw-Hill, 1964.

Allen, Leslie C. *Psalms 101—150. Word Biblical Commentary* 21. Waco: Word Books, 1983.

Anderson, A. A. *The Book of Psalms*. 2 vols. New Century Bible. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

Anderson, B. W. "The Book of Hosea." *Interpretation* 8 (July 1954): 301.

- _____. *The Old Testament and the Christian Faith*. New York: Harper, 1963.
- _____. "The Old Testament View of God." *IDB* 2. New York: Abingdon, 1962: 419.
- Anderson, B. W., ed. *Creation in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1984.
- Anderson, G. W. "Israel: Amphictyony: 'Am; Kahal; 'Edah." *Translating and Understanding the Old Testament*, editado por Harry Thomas Frank e William L. Reed. Nashville: Abingdon, 1970.
- _____. ed. *Tradition and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Andreasen, Niels-Erik. *The Old Testament Sabbath*. Atlanta: SBL Dissertation Series, 1972.
- Aristóteles. *Natural Science, Psychology, The Nicomachean Ethics*, traduzido por Philip Wheelwright. New York: The Odyssey Press, 1935 (*Ciência Natural, Psicologia e Ética a Nicômaco*).
- Armes, Paul. "The Concept of Dying in the Old Testament." diss. Ph.D., Southwestern Baptist Theological Seminary; 1981.
- Baab, Otto J. "Old Testament Theology: Its Possibility and Methodology." *The Study of the Bible Today and Tomorrow*, editado por H. R. Willoughby. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.
- _____. *The Theology of the Old Testament*. New York: Abingdon-Cokesbury, 1949.
- Bailey, Lloyd R. *Biblical Perspectives on Death*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- Ballentine, Samuel E. "A Description of the Semantic Field of Hebrew Words for 'Hide,' " *VT* 30 (1980): 137-153.
- _____. *The Hidden God*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- Baly, Denis. "The Geography of Monotheism." *Translating and Understanding the Old Testament*, editado por H. T. Frank e W. L. Reed. Nashville: Abingdon, 1970: 253-278.
- Barr, James. "Are We Moving Toward an Old Testament Theology or Away From It?" *Abstracts of the American Academy of Religion*, editado por James B. Wiggins e D. J. Lull. Atlanta: Scholars Press, 1989: 2.
- _____. "Biblical Theology." *IDBS*. New York: Abingdon, 1976: 104-111.
- _____. *Biblical Words for Time*. London: SCM, 1962.
- _____. "The Image of God." *BJRL* 51(1968): 11-26.
- _____. "The Interpretation of Scripture, II: Revelation Through History." *Interpretation* 17 (1963): 193-205.
- _____. "The Literal, the Allegorical, and Modern Scholarship." *JSOT* 44 (1989): 114.
- _____. *Judaism: Its Continuity with the Bible*. Southampton: The Camelot Press, 1968.
- _____. *Old and New in Interpretation*. New York: Harper and Row, 1966.

- _____. "The Old Testament Case Against Biblical Theology." *Canon, Theology and Old Testament Interpretation*, editado por Gene Tucker, David Petersen e R. Wilson. Philadelphia: Fortress, 1988: 3-19.
- _____. "Some Semantic Notes on the Covenant." *Beitrage zur altestamentlichen Theologie*, editado por H. Donner e outros. Gottingen, 1977.
- _____. *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Barth, Christoph. *God With Us*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- _____. *Introduction to the Psalms*. New York: Scribners, 1966.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics III*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1958.
- _____. *Dogmatics in Outline*. New York: Harper Torchbooks, 1959.
- _____. *The Humanity of God*. Atlanta: John Knox Press, 1963.
- _____. *The Teaching of the Church Regarding Baptism*. London: SCM, 1954.
- Barton, John. "Natural Law and Poetic Justice." *JTS* 30 (1979).
- _____. "Reading the Old Testament." *Method in Biblical Study*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- _____. "Understanding Old Testament Ethics." *JSOT* 9(1978): 44-64.
- Beasley-Murray, George R. *Jesus and the Kingdom of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- Begrich, Joachim. "Bent, Ein Beitrag zur Erfassung einer altestamentlichen Denkform," *ZAW* 60 (1944): 1-11.
- Berger, Peter L. *A Rumor of Angels*. Garden City: Doubleday, 1969.
- Berkouwer, C. G. *Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971 (no Brasil, *A Doutrina Bíblica do Pecado*, pela ASTE).
- Bertholet, Alfred. "Eschatology in the History of Religion." *Twentieth Century Theology in the Making*, editado por Jaroslav Pelikan. New York: Harper, 1969.
- Bikerman, E. "Couper une alliance," *Archives d 'histoire du droit oriental* 5 (1950-1951): 133-156.
- Birch, Bruce C. *Let Justice Roll Down*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.
- Blaike, R. J. *Secular Christianity and God Who Acts*. London: Hodder and Stoughton, 1970.
- Blenkinsopp, Joseph. "Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection." *JSOT* 28 (1984): 3-11.
- _____. *A Sketchbook of Biblical Theology*. New York: Herder and Herder, 1968.
- Braaten, Carl E. *History and Hermeneutics. New Directions in Theology*, vol. 2. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Bratsiotis, N. P. 'ish. *TDOT* I. Grand Rapids: Eerdmans, 1966. Braybrooke, M. *Time to Meet*. London: SCM; Philadelphia: Trinity International, 1990.

Brichto, H. C. "Kin, Cult, Land and Afterlife." *HUCA* 44(1973): 1-54.

Briggs, C.A. *The Study of Holy Scripture*. New York: Scribners, 1899.

Briggs, C. A and E. G. Briggs. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms*. 2 vols. ICC. Edinburgh: T. and T. Clark, 1906.

Bright, John. *The Authority of the Old Testament*. Nashville: Abingdon, 1967.

_____. "An Exercise in Hermeneutics: Jeremiah 31:31-34," *Interpretation* 20 (1966): 188-210.

_____. *The Kingdom of God*. Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1953.

_____. *Covenant and Promise*. Philadelphia: Westminster 1976.

_____. *Jeremiah*. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1965.

_____. *História de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1983.

Brooks, Roger e John J. Collins, eds. *Hebrew Bible or Old Testament*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

Brown, Charles R. *Jeremiah*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1904.

Brown, Francis, S. R. Driver e Charles A. Briggs (BDB). *A Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Brownlee, W. H. "Anthropology and Soteriology in the Dead Sea Scrolls." *The Use of the Old Testament in the New*. Editado por James M. Efrid. Durham, NC: Duke University Press, 1972: 210-240.

_____. "The Ineffable Name of God." *BASOR* 226 (1977): 39-45.

Bruce, F. F. *Biblical Exegesis in the Qumran Texts*. London: Tyndale Press, 1960.

_____. *The New Testament Development of Old Testament Themes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.

_____. *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls*. London: Pater Noster, 1956.

_____. "The Theology and Interpretation of the Old Testament." *Tradition and Interpretation*, editado por G. W. Anderson. Oxford: Clarendon Press, 1979: 385-416.

Bruce, W S. *The Ethics of the Old Testament*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1909.

Brueggemann, Walter. "The Formfulness of Grief." *Interpretation* 31 (1977): 267-275.

_____. "From Hurt to Joy." *Interpretation* 28 (1974): 3-19.

_____. *Genesis. Interpretation Commentary*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

_____. "The Kerygma of the Deuteronomistic Historian." *Interpretation* 22 (1968): 387-402.

Brunner, Emil. *The Divine-Human Encounter*. Philadelphia: Westminster, 1943.

- _____. *Man In Revolt*. Philadelphia: Westminster, 1947.
- Buck, Harry M. "Worship, Idolatry, and God." *A Light to My Path*, editado por Howard N. Bream, Ralph D. Heim, Carey A. Moore. Philadelphia: Temple University Press, 1974.
- Burrows, Millar. *The Basis of Israelite Marriage. American Oriental Series 15*. New Haven: American Oriental Society, 1938.
- _____. "Ethics of Jesus." *Essays in Old Testament Ethics*, editado por James L. Crenshaw e John T. Willis. New York: KTAV, 1974.
- _____. "Jerusalem." *IDB 2*. New York: Abingdon, 1962.
- Butler, Trent C. *Joshua. Word Biblical Commentary 7*. Waco: Word Books, 1983.
- Calkins, Raymond. *The Modern Message of the Minor Prophets*. New York: Harper, 1947.
- Campbell, E. F. "Moses and the Foundations of Israel." *Interpretation* 29 (1975): 141-154.
- Carroll, Robert P. *Jeremiah. The Old Testament Library*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- Casuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem: Magnes Press, 1961.
- Cate, Robert L. "The Development of Monotheism." *Biblical Illustrator* 15.4 (1989): 30-32.
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia: Westminster, 1970.
- _____. *Exodus. The Old Testament Library*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- _____. "Interpretation in Faith." *Interpretation* 18 (1964): 444-449.
- _____. *Myth and Reality in the Old Testament*. Naperville, IL: Alec R. Ailenson, 1960.
- _____. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Clements, Ronald E. *Abraham and David: Genesis 15 and Its Meaning for Israelite Tradition. SBT Second Series 5*. London: SCM Press, 1967.
- _____. "Claus Westermann: On Creation in Genesis." *SWJT* 32 (1990): 24.
- _____. *Leviticus. Broadman Bible Commentary 2*. Nashville: Broadman Press, 1970.
- _____. *Old Testament Theology: A Fresh Approach*. Atlanta: John Knox, 1978.
- _____. *One Hundred Years of Old Testament Interpretation*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- _____. ed. *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989 (no Brasil, *O Mundo do Antigo Israel*, pela Paulus).
- Clines, D. J. A. "The Image of God in Man." *Tyndale Bulletin* 19 (1968): 53-103.

- Coats, George W. "Theology of the Hebrew Bible." *The Bible and Its Modern Interpreters*, editado por D. A. Knight e Gene M. Tucker. Philadelphia: Fortress Press, 1985: 239-262.
- Coggins, R. J. *Samaritans and Jews*. Atlanta: John Knox, 1975.
- Cohen, A. *Everyman 's Talmud*. New York: E. P. Dutton, 1949.
- Collins, John J. "Is a Critical Bible Theology Possible?" *The Hebrew Bible and Its Interpreters*, editado por W. tt. Propp, Baruch Halpern e D. N. Freedman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990: 10-17.
- Conner, W T. *The Gospel of Redemption*. Nashville: Broadman Press, 1945.
- Cook, James. "The Old Testament Concept of the Image of God." *Grace Upon Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Cooke, G. A. *Ezekiel*. ICC. Edinburgh: T. and T. Clark, 1936.
- Corley, Bruce. "The Jews, the Future and God." *SWJT* 19 (1976): 42-56.
- Craig, C. T. "First Corinthians." *IB* 10 (1953): 107-108.
- Craigie, Peter C. "The Book of Deuteronomy." *NICOT* Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- _____. *Psalms 1-50. Word Biblical Commentary* 19. Waco: Word Books, 1983.
- Creager, Harold L. "The Divine Image." *A Light to My Path*, editado por H. N. Bream, Ralph Heim, C. A. Moore. Philadelphia: Temple University Press, 1974.
- Crenshaw, James L. *Gerhard von Rad*. Waco: Word Books, 1978.
- _____. *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. New York: KTAV Press, 1976.
- _____, ed. *Theodicy in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Crim, Keith. *The Royal Psalms*. Richmond: John Knox, 1962.
- Cross, Frank Moore. *The Ancient Library of Qumran*. Garden City: Doubleday, 1958.
- _____. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- _____. "Creation and History." Lecture at Southwestern Baptist Theological Seminary, February 14, 1961. Fitas da Roberts Library, TC3281.
- _____. "The Song of the Sea and Canaanite Myth." In *God and Christ. Journal for Theology and the Church* 5, editado por Robert W. Funk. New York: Harper Torchbooks, 1968.
- _____. "Yahweh and the God of the Fathers." *HTR* (1962): 225-259.
- _____. Lemke e Miller, eds. *Magnalia Dei*. Garden City: Doubleday, 1976.
- Cullman, Oscar. *Baptism in the New Testament*. London: SCM, 1950.

- _____. *Christ and Time*. London: SCM Press, 1962.
- Culver, Robert D. *Daniel and the Latter Days: A Study in Millennialism*. Westwood, NJ: Fleming H. Revell, 1954.
- Dahood, Mitchell. *Psalms*. 3 vols. Anchor Bible. Garden City: Doubleday, 1970.
- Davidson, A. B. *The Theology of the Old Testament*. New York: Scribners, 1910.
- Davidson, Robert. "Covenant Ideology in Ancient Israel." *The World of Ancient Israel*, editado por R. E. Clements. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 323-348.
- Davies, Alan T. *Anti-Semitism and the Christian Mind*. New York: Herder and Herder, 1969.
- Davies, G. Henton. *Genesis. Broadman Bible Commentary* 1. Nashville: Broadman Press, 1969.
- _____. "Worship in the Old Testament." *IDB* 4. New York: Abingdon, 1962.
- Davies, P. R. "Eschatology in the Book of Daniel." *JSOT* 17 (1980): 33.
- Davies, W. D. *The Gospel and the Land*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- _____. "The Moral Teaching of the Early Church." *The Use of the Old Testament and Other Essays*, editado por James M. Efird. Durham, NC: Duke University Press, 1972: 310-322.
- Davis, P. R. "Daniel." *Old Testament Guides*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- Day, John. "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature." *JBL* 105 (1986): 385-408.
- de Geus, C. H. J. *The Tribes of Israel*. Assen/Asterdam: Van Gorum, 1976.
- de Vaux, Roland. *Ancient Israel*, traduzido por John McHugh. New York: McGraw-Hill, 1961.
- _____. "Is It Possible to Write a 'Theology of the Old Testament?'" *The Bible and the Ancient Near East*, traduzido por Damian McHugh. Garden City: Doubleday, 1971.
- _____. *The Early History of Israel*. London: Darton, Longman & Thdd, 1978.
- _____. "The Revelation of the Divine Name YHWH." *Proclamation and Presence*, editado por J. I. Durham e J. R. Porter. Richmond: John Knox, 1970.
- de Vries, S. J. *The Achievements of Biblical Religion: A Prolegomenon to Old Testament Theology*. Lanham, MD: University Press of America, 1983.
- _____. "Sin, Sinners." *IDB* 4. New York: Abingdon, 1962: 361-376.
- De Wette, W. M. L. *Biblische Dogmatik*. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1913.
- Delitzsch, Franz. *Messianic Prophecies*. New York: Scribners, 1891.
- Delitzsch, Friedrich. *Die grosse Tauschung*. 2 vols. Stuttgart: n.p., 1920, 1922.
- Denny, James. "Sikaosune Theou." *The Expositor's Greek Testament*, vol. 3. Grand Rapids: Eerdmans, n.d.

Dentan, Robert C. *The Knowledge of God in Ancient Israel*. New York: Seabury Press, 1968.

_____. *Preface to Old Testament Theology*. Rev. ed. New York: Seabury Press, 1963.

der Leeuw, G. Van. *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 1. New York: Harper and Row, 1963.

Dever, William G. "Asherah, Consort of Yahweh?" *BASOR* 255 (1984): 21-29.

_____. "Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet El Kom." *HUCA* 40-41 (1969-1970): 139-204.

Dockery, David S. "Monotheism in the Scriptures." *Biblical Illustrator* 17.4 (1991): 27-30.

Dodd, C. H. *According to the Scriptures*. London: Nisbet and Co., 1953.

_____. *The Bible and the Greeks*. London: Hodder and Stoughton, 1954.

_____. *Moffatt New Testament Commentary: The Epistle of Paul to the Romans*. London: Hodder and Stoughton, 1954.

Donner, H. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. São Leopoldo / Petrópolis: Sinodal / Vozes, 1997.

Driver, S. R. *The Book of Genesis*. London: Methuen, 1911.

Dubarle, A. M. "La signification du nom de Jahweh." *RSPHTh* 35 (1951): 3-21.

Duhm, Bernard. *Das Buch Jesaja*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

Durham, John I. *Exodus. Word Biblical Commentary* 3. Waco: Word Books, 1987.

_____. "Is There an Old Testament Theology?" *The Outlook, SEBTS Bulletin* (1969): 3-12.

_____. *Psalms. Broadman Bible Commentary* 4. Nashville: Broadman Press, 1971.

Dumbrell, W. J. *Covenant and Creation: An Old Testament Covenantal Theology*. London: Pater Noster Press, 1984.

Dyrness, William. *Themes in Old Testament Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1979.

Efird, James M. *The Use of the Old Testament in the New*. Durham: Duke University Press, 1972.

Eichrodt, Walther. "Does Old Testament Theology Still Have Independent Significance Within Old Testament Scholarship?" *The Flowering of Old Testament Theology*, editado por B. C. Ollenburger e outros. Winona Lakes, ID: Eisenbrauns, 1992: 30-42.

_____. *Man in the Old Testament*. London: SCM, 1951.

_____. "Review: A Guide to Understanding the Bible, By H. E. Fosdick." *JBL* 45 (1965), 205.

_____. *Theology of the Old Testament I*. Philadelphia: Westminster, 1961.

_____. *Theology of the Old Testament II*. Philadelphia: Westminster, 1967.

- _____. *Teologia del Antiguo Testamento*. Madri: Cristianidad, 1975.
- Eiselen, F. C. *The Christian View of the Old Testament*. New York: Eaton and Maens, 1912.
- Eissfeldt, Otto. "The History of Israelite-Jewish Religion and Old Testament Theology." *The Flowering of Old Testament Theology*, editado por B. C. Ollenburger e outros. Winona Lakes, ID: Eisenbrauns, 1992: 20-29.
- _____. "Jahwe als König." *ZAW* 5 (1928): 89.
- Emerton, J. A. "New Light on Israelite Religion: The Implications of the Inscriptions from Kuntillet 'Ajrud." *ZAW* 94 (1982): 1-20.
- _____. "The Origin of the Son of Man Imagery." *JTS* 9 (Oct. 1958): 225-242.
- Emmerson, Grace I. "Women in Ancient Israel." *The World of Ancient Israel*, editado por R. E. Clements. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 383-91.
- Epzstein, Leon. *Social Justice in the Ancient Near East*. London: SCM Press, 1986 (no Brasil, *A Justiça Social no Antigo Oriente Médio e o Povo da Bíblia*, pela Paulinas).
- Fairbairn, A. M. *The City of God*. London: Hodder and Stoughton, 1883.
- Farris, T. V. *Mighty to Save*. Nashville: Broadman Press, 1993.
- Finegan, Jack. *Light From the Ancient Past*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1959.
- Finger, Thomas. "Humanity." *Holman Bible Dictionary*. Editado por Trent C. Butler. Nashville: Holman Bible Publishers, 1991.
- Flemington, W. F. "Baptism." *IDB* 1. Nashville: Abingdon, 1962.
- Fohrer, Georg. "Altes Testament- 'Amphiktyonie' und 'Bund'?" *ThLZ* XCL (1966): 801-806, 893-904.
- _____. "The Righteous Man in Job 31." *Essays in Old Testament Ethics*, editado por James L. Crenshaw e John T. Willis. New York: KTAV, 1974.
- _____. *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*. Berlin: de Gruyter, 1972.
- _____. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- Fosdick, Harry Emerson. "Forgiveness of Sins." *The Protestant Pulpit*, editado por A. W. Blackwood. New York: Abingdon, 1947.
- Francisco, Clyde T. *Genesis. Broadman Bible Commentary* 1 (rev. ed). Nashville: Broadman Press, 1973.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods*. Chicago: University of Chicago, 1948.
- Freedman, David Noel. "Divine Commitment and Human Obligation." *Interpretation* 18 (1964): 419-431.
- _____. "The Name of the God of Moses." *JBL* 79 (1960): 155-156.

Freedman, R. David. "Woman, A Power Equal to Man." *BAR* 9 (1983): 56-58.

Fretheim, Terence E. "The Repentance of God." *HBT* 10: 47-70.

Friedman, Richard Elliot e H. G. M. Williamson, eds. *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures*. Atlanta: Scholars Press, 1987.

Fromm, Erich. *You Shall Be As Gods*. New York: Fawcett Books, 1966.

Frost, S. B. "Eschatology and Myth." *VT* 2 (1952): 70-80.

Galling, K. "Die Erwählungstraditionen Israels." *BZAW* 48 (1928).

Gammie, John G. "Behemoth and Leviathan." *Israelite Wisdom*, editado por John G. Gammie e outros. Atlanta: Scholars Press, 1978.

_____. *Holiness in Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Gaster, T. H. "The Abode of the Dead." *IDB* I. New York: Abingdon, 1962.

Gerstenberger, Erhard S. *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.

Gese, Hartmut. "Death in the Old Testament." *Essays on Biblical Theology*. Minnesota: Augsburg, 1981: 34-59.

_____. "The Messiah." *Essays on Biblical Theology*. Minneapolis: Augsburg, 1981: 141-166.

Giesebrecht, F. *Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes*. Königsberg: s.p., 1900.

Goitien, S. T. "Yahweh the Passionate." *VT* 6 (1956): 1-9.

Goldingay, John. *Approaches to Old Testament Interpretation*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981.

_____. "The Man of War and the Suffering Servant." *TB* 27 (1976): 79-113.

_____. *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Goshen-Gottstein, Moshe H. "The Religion of the Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology." *Ancient Israelite Religion*, editado por Patrick Miller e outros. Philadelphia: Fortress, 1987: 617-644.

_____. "Christianity, Judaism and Modern Bible Study." *SVT* 28 (1975):77.

Gottwald, Norman K. *The Tribes of Yahweh*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979 (no Brasil, *As Tribos de Jaweh*, pela Paulinas).

_____. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Gray, G. B. *Numbers*. ICC. Edinburgh: T. and T. Clark, 1903.

Green, James Leo. *Jeremiah*. *Broadman Bible Commentary* 6. Nashville: Broadman Press, 1971.

Gunkel, Hermann. *Genesis*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

- Hamilton, Victor P. "The Book of Genesis 1—17." *NICOT* Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Hanson, Paul D. "War and Peace." *Interpretation* 38 (1984): 341-362.
- _____. *The People Called*. San Francisco: Harper and Row, 1986.
- Harnack, Adolf. *Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott*, 2a. ed. Leipzig: J. C. Hinrichs Verlag, 1924.
- Harrelson, Walter. *From Fertility Cult to Worship*. New York: Anchor, 1970.
- _____. "Life, Faith and the Emergence of Tradition." *Tradition and Theology*, editado por Douglas A. Knight. Philadelphia: Fortress, 1977.
- _____. *The Ten Commandments and Human Rights*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Harris, R. L., Archer e Waltke, B. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Hartman, Louis F. e Alexander A. DiLella, *The Book of Daniel*. The Anchor Bible, vol. 23. Garden City, NY: Doubleday, 1978.
- Hasel, G. F. "A Decade of Old Testament Biblical Theology." *ZAW* 93 (1981): 165-184.
- _____. "The Future of Old Testament Theology: Prospects and Trends." *The Flowering of Old Testament Theology*, editado por Ollenburger, Martens e Hasel. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.
- _____. "The Identity of the 'Saints of the Most High' in Daniel VII." *VT* 26 (1976): 173-192.
- _____. *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. 4th ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1991 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela JUERP).
- _____. "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology." *Evangelical Quarterly* 46 (1974), 8 1-102.
- Hatch, Nathan O. "Christian Thinking in a Time of Academic Turmoil." *The Southern Baptist Educator* 56 (Aug. 1992): 9.
- Hayes, John H. e Frederick Prussner. *Old Testament Theology: Its History and Development*. Atlanta: John Knox Press, 1985.
- _____. e J. Maxwell Miller. *Israelite and Judean History*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Heaton, E. W. *The Book of Daniel*. *Torch Bible Commentaries*. London: SCM, 1956.
- _____. *His Servants the Prophets*. London: SCM, 1950.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Hempel, Johannes. "Das Ethos des Alten Testaments." *BZAW* (1938): Ixvii.
- Herbert, A. S. *Worship in Ancient Israel*. Richmond: John Knox, 1959.
- Heschel, Abraham J. *The Prophets*. New York: Harper and Row, 1962.

Higgins, Jean. "Anastasius Sinaita and the Superiority of Women." *JBL* 97 (1978): 253-256.

Holladay, William. *Concise Hebrew-Aramaic Lexicon*. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

_____. "Jer. XXXI 22b Reconsidered." *VT* 16 (1966): 236-239.

_____. *The Root Subh in the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1958.

Hooke, S. H. *The Siege Perilous*. London: SCM, 1956.

Hubbard, D. A. "Hope in the Old Testament." *TB* 34 (1983): 34-53.

Hubbard, Robert L., Jr., Robert K. Johnston e Robert P. Meye. *Studies in Old Testament Theology*. Dallas: Word, 1992.

Huey, F. B. "The Hebrew Concept of Life After Death in the Old Testament." diss. Th.D., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1962.

Huffman, Herbert B. "The Treaty Background of Hebrew *Yada'*." *BASOR* 181 (1966): 3 1-37.

Humphreys, Fisher, ed. *Nineteenth Century Evangelical Theology*. Nashville: Broadman Press, 1983.

Hyatt, J. Philip. *Exodus*. New Century Bible. London: Oliphants, 1971.

_____. "Was Yahweh Originally a Creator Deity?" *JBL* 86 (1967): 369-377.

Jacob, Edmond. "Feminisme ou Messianisme?" *Beitrage zur Alttestamentlichen Theologie*. Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1977.

_____. *Theology of the Old Testament*. New York: Harper and Row, 1958.

Jarrel, W. A. *Old Testament Ethics Vindicated*. 3rd ed. Dallas: publicação independente, 1890.

Jenkins, David E. *What Is Man?* Valley Forge: Judson, 1971.

Jenni, E. "Das Wort 'Olam im Alten Testament." *ZAW* 64 (1952): 246-247.

Jepsen, Alfred. "Berith, Em Beitrag zur Theologie der Exilszeit." *Verbannung und Heimkehr, Wilhelm Rudolph Zum 70. Geburtstag*, editado por A. Kuschke. Tübingen, 1961: 161-179.

Jeremias, J. *Hat die Urkirche die Kindertaufe Geubt?* Gottingen: Vandenhoeck e Ruprecht, 1949.

Johnson, Aubrey R. *The Cultic Prophet in Ancient Israel*. 2nd ed. Cardiff: University of Wales Press, 1962.

_____. "Jonah II 3-10." *Studies in Old Testament Prophecy*, editado por H. H. Rowley, Edinburgh: T. and T. Clark, 1950.

_____. *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*. Cardiff: University of Wales, 1949.

Johnson, Ricky L. "The Place of Ethics in Old Testament Theology." diss. Ph.D., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1983.

Kaiser, Otto. *Death and Life*. Traduzido por John E. Steely. Nashville: Parthenon, 1981.

Kaiser, Walter C. "Messianic Prophecies in the Old Testament." *Dreams, Visions and Oracles*, editado por C. E. Amerding e W. W. Gasque. Grand Rapids: Baker, 1977.

_____. *Toward Old Testament Ethics*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

_____. *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela Vida Nova).

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. New York: P. F. Collier and Son, 1900 (*Crítica da Razão Pura*).

Kapelrud, A. S. "The Role of the Cult in Old Israel." *The Bible in Modern Scholarship*, editado por J. Philip Hyatt. Nashville: Abingdon, 1965: 44-56.

Kaufman, Gordon. D. *Systematic Theology: A Historicist Perspective*. New York: Charles Scribner's, 1968.

Kaufman, Stephen A. "The Structure of Deuteronomic Law," *Maarav* 1 (1979).

Kelley, Page H. *Isaiah. Broadman Bible Commentary* 5. Nashville: Broadman Press, 1971.

_____. "The Repentance of God." *Biblical Illustrator* 9. Nashville: The Sunday School Board, 1982: 13.

Kelm, George M. *Escape to Conflict*. Fort Worth: TAR Publications, 1991.

Kidner, Derek. *Proverbs. TOTC*. Chicago: InterVarsity Press, 1964 (no Brasil, *Provérbios, Introdução e Comentário*, pela Vida Nova).

_____. *Psalms 73—150. TOTC*. London: InterVarsity Press, 1975 (no Brasil, *Salmos 1-73, Introdução e Comentário*, pela Vida Nova).

Kiessling, Nicolas K. "Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History." *JBL* 89 (1970): 167-177.

Kirkpatrick, A. F. *The Book of Psalms*. 1902; reimpressão Cambridge: Cambridge University Press, 1951.

_____. *The Doctrine of the Prophets*. London: Macmillan, 1912.

Kittel, Rudolph. "Die Zukunft der altestamentlichen Wissenschaft." *ZAW* 84 (1921): 84-99.

Kleinknecht, H. J. Fichtner e outros. "Wrath." *Bible Key Words* 4. New York: Harper, 1964.

Knibb, Michael A. "Life and Death in the Old Testament." *The World of Ancient Israel*, editado por R. E. Clements. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 395-415.

Knierim, Roif. *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament*. Göttersloher Verlagshaus, 1965.

_____. "The Problem of an Old Testament Hamartiology." *VT* 16 (1966) 366-385.

Knight, Douglas A., ed. *Tradition and Theology in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Knight, D. A. e G. M. Tucker. *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Knight, G. A. F. *A Christian Theology of the Old Testament*. London: SCM, 1959.

_____. *Deutero-Isaiah*. New York: Abingdon, 1965.

_____. "Eschatology in the Old Testament." *SJT* 4 (1951): 355-362.

_____. *Psalms*. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1982. Knudson, A. C. *The Religious Teachings of the Old Testament*. New York: Abingdon, 1918.

Koch, Klaus. "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?" *ZTK* 52 (1955): 1-42.

_____. "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?" *Theodicy in the Old Testament*. Traduzido do alemão; editado por James L. Crenshaw. Philadelphia: Fortress, 1983.

Köhler, Kaufman. *Jewish Theology: Systematically and Historically Considered*. New York: KTAV Publishing House, 1968.

Köhler, Ludwig. *Old Testament Theology*. Traduzido por A. S. Todd. Philadelphia: Westminster, 1957.

_____. e Walter Baumgartner. *Hebraisches und Aramaisches Lexicon, Dritte Auflage*. 4 vols. Leiden: E. J. Brill, 1953.

Kosmala, H. *geber. TDOT II*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

_____. "At the End of the Days." *Messianism in the Talmudic Era*. Editado por Leo Landman. New York: KTAV, 1979: 302-3 12.

Kraeling, Emil G. *The Old Testament Since the Reformation*. New York: Harper and Brothers, 1955.

Kraus, H. J. *Theology of the Psalms*. Minneapolis: Augsburg, 1986.

_____. *Worship in Israel*. Richmond: John Knox, 1966.

Kubler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York: Macmillan, 1969.

Kuntz, J. Kenneth. *The Self-Revelation of God*. Philadelphia: Westminster, 1967.

Kutsch, Ernst. "berit." *Verpflichtung, THAT* 1 (1971): 339-353.

_____. *Verheissung und Gesetz*. BZAW 131. Berlin: Walter de Gruyter, 1973. '.

Kuyper, Lester J. "Grace and Truth." *Interpretation* 18 (1964): 3-19.

Labuschagne, C. J. *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament*. Leiden: E. J. Brill, 1966.

Lacocque, Andrew, *The Book of Daniel*. Atlanta: John Knox, 1979.

Landes, George M. "Creation Tradition in Proverbs 8:22-31 and Genesis 1." *A Light to My Path*, editado por Howard N. Bream, Heim e Moore. Philadelphia: Temple University Press, 1974.

Lane, W. R. "The Initiation of Creation." *VT* 13 (1963): 63-73.

- LaSor, William S. *The Truth About Armageddon*. San Francisco: Harper and Row, 1982.
- Latourette, Kenneth Scott. *Nineteenth Century in Europe*. New York: Harper and Brothers, 1959.
- Laurin, Robert. "The Concept of Man as a Soul." *ET* 72 (1961): 131-134.
- Laurin, Robert, ed. *Contemporary Old Testament Theologians*. Valley Forge: Judson Press, 1970.
- Lehman, Chester K. *Biblical Theology I. Old Testament*. Scottdale, PA, 1971.
- Lemaire, A. "Les inscriptions de Khirbet El Qom et l'Asherah de Yahweh." *Revue Biblique* 84 (1977): 597-608.
- Lemke, Werner E. "Revelation Through History in Recent Biblical Theology." *Interpretation* 36 (1982): 34-45.
- Levenson, Jon D. *Sinai and Zion*. New York: Harper and Row, 1985.
- Lindblom, J. *Prophecy in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1963.
- Lofthouse, W. F. "Biblical Ethics." *A Companion to the Bible*, editado por T. W. Manson. Edinburgh: T. and T. Clark, 1942.
- Ludwig, Theodore M. "The Traditions of the Establishing of the Earth in Deutero-Isaiah." *JBL* 92 (1973): 345-357.
- Luyster, Robert. "Wind and Water: Cosmogonic Symbolism in the Old Testament." *ZAW* 93 (1981): 1-10.
- Lys, Daniel. "The Israelite Soul According to the LXX." *VT* 16 (1966): 226-228.
- Maass, Fritz. 'adam. *TDOT* I. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- _____. 'enosh. *TDOT* I. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Mace, David R. *Hebrew Marriage: A Sociological Study*. London: Epworth; New York: Philosophical Library, 1953.
- Margalit, Baruch. "The Meaning and Significance of Asherah." *VT* 49 (1990): 264-297.
- Marsh, John. "Numbers." *IB* 2 (1953).
- Martens, Elmer A. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981.
- Martin-Achard, Robert. *From Death to Life*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1960.
- Maston, T. B. *Biblical Ethics*. Cleveland: World, 1967.
- Mayes, A. D. H. *Israel in the Period of the Judges*. Naperville, IL: Alec R. Allenson, 1974.
- Mayo, S. M. *The Relevance of the Old Testament for the Christian Faith*. Washington, D.C.: University Press of America, 1982.
- Mays, James L. "Worship, World and Power." *Interpretation* 23 (1969): 322.

- McBeth, H. Leon. *A Sourcebook for Baptist Heritage*. Nashville: Broadman Press, 1990.
- McBride, S. D. "The Yoke of the Kingdom, An Exposition of Deuteronomy 6:4-5." *Interpretation* (1974): 296-297.
- McCarthy, Dennis. *Old Testament Covenant*. Atlanta: John Knox, 1972.
- _____. "Treaty and Covenant." 2nd ed. *Analecta Biblica* 21a. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978.
- McCasland, S. V. "The Image of God According to Paul." *JBL* 69 (1950): 85-86.
- McComiskey, Thomas E. *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1985.
- McCullough, W. S. "Israel's Eschatology from Amos to Daniel." *Studies on the Ancient Palestinian World*, editado por F. S. Winnet, J. W. Wevers e D. B. Reford. Toronto: University of Toronto Press, 1972.
- _____. "Psalms." *JB* 4. Nashville: Abingdon Press, 1955: 442.
- McKeating, Henry. "Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society." *JSOT* 11 (1979): 68-70.
- _____. "Vengeance is Mine." *Expository Times* 74 (1963): 239-245.
- McKenzie, John L. *A Theology of the Old Testament*. Garden City: Doubleday, 1974.
- Meador, Marion Frank. "The Motif of God as Judge." diss. Ph.D., Southwestern Baptist Theological Seminary, 1986.
- Mehl, R. "Good." *A Companion to the Bible*. New York: Oxford University Press, 1958.
- Mendenhall, George E. *Law and Covenant in Israel*. Pittsburgh: s.ed., 1955.
- _____. *The Tenth Generation*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.
- Menninger, Karl. *Whatever Became of Sin?* New York: Hawthorn, 1973.
- Mesel, Ze'ev. "Did Yahweh Have a Consort?" *BAR* 5 (1979): 24-35.
- Michaelis, John David. *Commentaries on the Laws of Moses I*. London: F. C. and J. Revington, 1814.
- Millard, A. R. e Pierre Bordreuil. "A Statue from Syria with Aramaic and Assyrian Inscriptions." *BA* 45 (1982): 135-143.
- Miller, J. Maxwell. "In the Image and Likeness of God." *JBL* 91 (1972): 289-301.
- _____. e John H. Hayes. *A History of Ancient Israel and Judah*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- Miller, John W. "The Servant Songs in the Light of Their Context." *Wort-Gebot-Glaube* (Festschrift de Eichrodt), editado por J. J. Stamm, E. Jenni e H. J. Stoebe. Zurich: Zwingli Verlag, 1970.
- Miller, Patrick D. "The Blessing of God." *Interpretation* 29 (1975): 240-251.

- _____. "Israelite Religion." *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*, editado por D. A. Knight. Philadelphia: Fortress, 1985: 20 1-238.
- _____. *Sin and Judgment in the Prophets*. Chico, CA: Scholars Press, 1982.
- Milne, Bruce A. "The Idea of Sin in the Twentieth Century." *TB* 26 (1975): 3-33.
- Miskotte, K. H. *When the Gods Are Silent*. New York: Harper and Row, 1967.
- Mitton, C. L. "Atonement." *IDB* 1. New York: Abingdon, 1962.
- Moberly, R. W. L. *The Old Testament of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Moberly, R. C. "Punishment and Forgiveness." *Nineteenth Century Evangelical Theology*, editado por Fisher Humphreys. Nashville: Broadman Press, 1983.
- Moltmann, J. *The Crucified God*. London: SCM, 1974.
- Moody, Dale. "Propitiation = Expiation." *Biblical Illustrator* 9, 1982: 14-16.
- Moore, Aubrey. "The Christian Doctrine of God." *Lux Mundi*, editado por Charles Gore. London: John Murray, 1904.
- Moore, George Foot. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*. 3 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Morgenstern, J. "Sabbath." *IDB* 4. New York: Abingdon, 1962: 135-140.
- Morris, Leon. *The Apostolic Preaching of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- _____. "Atonement." *The New Bible Dictionary*, editado por J. D. Douglas. London: InterVarsity, 1962 (no Brasil, "Expição". *O Novo Dicionário da Bíblia*, pela Vida Nova).
- Mowinckel, Sigmund. *He That Cometh*. Nashville: Abingdon, 1954.
- _____. *The Psalms in Israel's Worship*. 2 vols. New York: Abingdon, 1962.
- Muilenburg, James. "Biblical Understanding of the Future." *Journal of Religious Thought* 19 (1962): 99.
- _____. "The Biblical View of Time." *Grace Upon Grace*, editado por James Cook. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- _____. "Isaiah 40—66." *IB* 5 (1956).
- _____. *The Way of Israel*. New York: Harper, 1961.
- Murphy, Roland E. "History, Eschatology and the Old Testament." *Continuum* 7 (1969/70): 583-593.
- Murray, John. "Covenant." *The New Bible Dictionary*, editado por J. D. Douglas. London: InterVarsity, 1962 (no Brasil, "Aliança". *O Novo Dicionário da Bíblia*, pela Vida Nova).
- Nahveh, J. "Graffiti and Dedications." *BASOR* 235 (1979): 27-36.

Nakari, Toyozo W. "Worship in the Old Testament." *Encounter* 34 (1973): 282-286.

Neusner, Jacob e outros, eds. *Judaic Perspectives of Biblical Studies*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.

_____. *Formative Judaism*. 2 vols. Decatur, GA: Scholars Press, 1982, 1983. Brown Judaic Studies.

Newman, A. H. *A Manual of Church History I*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1903.

_____. *A Manual of Church History II*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1933.

Nicholson, Ernest W. *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. "Israelite Religion in the Pre-exilic Period." *A Word in Season*, editado por James D. Martin e Philip R. Davies, *JSOTS* 42. Sheffield: JSOT Press, 1986: 3-34.

North, C. R. *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*. London: Oxford University, 1948.

Noth, Martin. "Das System der zwölf Stämme Israels." Stuttgart: *B ZANTW* IV:1 (1930).

_____. *The History of Israel*. New York: Harper and Brothers, 1958.

_____. "The Holy Ones of the Most High." *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966.

_____. "God, King, and Nation." *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966.

_____. *Leviticus*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1965.

Oehler, G. F. *Theology of the Old Testament*. New York: Funk e Wagnalls, 1883.

Oesterley, W. O. E. *Immortality and the Unseen World*. London: SPCK, 1921.

Ollenburger, Ben C., Elmer A. Martens e Gerhard F. Hasel, eds. *The Flowering of Old Testament Theology*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1992.

_____. *Zion the City of the Great King*. *JSOTS* 41 (Sheffield: JSOT Press, 1987).

Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press, 1924 (no Brasil, *O Sagrado*, pela Imprensa Metodista).

Otzen, B. "Traditions and Structures of Isaiah XXIV-XXVII." *VT* 24 (1974): 196-206.

Outler, Albert. *Who Trusts in God*. New York: The Oxford Press, 1968.

Pannenberg, Wolfhart. *What Is Man?* Philadelphia: Fortress, 1970.

Paterson, John. *The Goodly Fellowship of the Prophets*. New York: Scribners, 1950.

Payne, D. F. "The Everlasting Covenant." *Tyndale Bulletin* 7-8 (1961): 10-16.

- Payne, J. Barton. *The Theology of the Older Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1962.
- Peake, A. S. "Jeremiah." *The Century Bible*, 2 vols. Edinburgh: T. and T. Clark, 1910, 1912.
- Perlitt, Lothar. *Bundestheologie im Alten Testament*. WMANT 36. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969.
- Pidoux, George. *Le dieux qui Vient*. Neuchatel, 1947.
- Pope, Marvin. *Song of Songs*. *The Anchor Bible*. New York: Doubleday, 1977.
- Porteous, Norman W. *Daniel*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1976.
- _____. "Jerusalem-Zion: The Growth of a Symbol." *Living the Mystery*. London: Blackwell, 1967.
- _____. *Living the Mystery*. London: Blackwell, 1967.
- _____. "Man." *IDB* 3. New York: Abingdon, 1962: 243.
- _____. "Old Testament Theology." *The Old Testament and Modern Study*, editado por H. H. Rowley. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- Porubcan, Stefan. *Sin in the Old Testament*. Roma, 1963.
- Preuss, H. D., ed. *Eschatologie im Alten Testament*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Pritchard, James B., ed. *Ancient Near Eastern Texts*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- Pussey, E. B. *The Confessions of St. Augustine*. New York: E. P. Dutton, 1907.
- Quanbeck, W. A. "Forgiveness." *IDB* 2. New York: Abingdon, 1962
- _____. "Repentance." *IDB* 4. New York: Abingdon, 1962.
- Raitt, Thomas. "The Prophetic Summons to Repentance." *ZAW* 83 (1972): 30-48.
- Reed, W. L. *The Asherah in the Old Testament*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1949.
- _____. "Some Implications of *Hen* for Old Testament Religion." *JBL* 73 (1954): 36-41.
- Renckens, H. *A Religião de Israel*. Petrópolis: Vozes, 1969.
- Rendtorff, Rolf. "The Concept of Revelation in Ancient Israel." *Revelation as History*, editado por Wolthart Pannenberg. New York: Macmillan, 1968.
- Rendtorff, Trutz. *Ethics*, vol. 2, traduzido por Keith Crim. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- Reventlow, Henning Graf. *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- _____. "Basic Problems in Old Testament Theology." *JSOT* 11 (1979): 2-22.

- _____. "Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung." *TTZ* 17 (1961): 81-98.
- _____. *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*. London: SCM, 1985.
- Richardson, Alan. "Salvation, Savior." *IDB* 4. New York: Abingdon (1962): 168-169.
- _____. *A Theological Word Book*. London: SCM, 1954.
- Ringgren, Helmer. *The Faith of Qumran*. Philadelphia: Fortress, 1963.
- _____. *Israelite Religion*. Philadelphia: Fortress, 1963.
- _____. *The Messiah in the Old Testament*. London: SCM, 1956.
- Rist, Martin. "Jesus and Eschatology." *Transitions in Biblical Scholarship*, editado por J. C. Rylaarsdam. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Roberts, Alexander e James Donaldson, eds. *Anti-Nicene Christian Library*. 20 vols. Edinburgh: T. and T. Clark, 1886.
- Robinson, H. Wheeler. *The Christian Doctrine of Man*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1952.
- _____. *Corporate Personality in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1964.
- _____. *Inspiration and Revelation in the Old Testament*. Oxford: Clarendon, 1946.
- _____. "The Old Testament Background." *Christian Worship*, editado por Nathaniel Micklem. Oxford: The University Press, 1959.
- _____. *Redemption and Revelation*. London: Nisbet and Co., 1947.
- _____. ed. *Record and Revelation*. Oxford: Clarendon Press, 1938.
- Robinson, T. H. *Job and His Friends*. London: SCM, 1954.
- Rogers, A. K. *A Student's Handbook of Philosophy*. New York: Macmillan, 1935.
- Rogerson, J. W. *Anthropology and the Old Testament*. Atlanta: John Knox, 1978.
- Rogerson, John, ed. *Beginning Old Testament Study*. Philadelphia: Westminster 1982.
- Rosenblatt, S. "Inclination, Good and Evil." *EJ* 8: 1315.
- Rowley, H. H. *The Biblical Doctrine of Election*. London: Lutterworth Press, 1950.
- _____. *The Changing Pattern of Old Testament Studies*. London: The Epworth Press, 1959.
- _____. *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*. Philadelphia: Westminster, 1956.
- _____. "Papyri from Elephantine." *Documents from Old Testament Times*, editado por D. Winton Thomas. New York: Harper's Torchbooks, 1958.

- _____. *The Rediscovery of the Old Testament*. London: Clarke, 1946.
- _____. "The Samaritan Schism in Legend and History." *Israel's Prophetic Faith*, editado por B. W. Anderson e Walter Harrelson. New York: Harper, 1962.
- _____. *The Servant of the Lord and Other Essays*. London: Lutterworth, 1952.
- _____. *The Unity of the Bible*. London: Carey Kingsgate, 1953.
- _____. *Worship in Ancient Israel*. Philadelphia: Fortress, 1967.
- Rowley, H. H., ed. *The Old Testament and Modern Study*. Oxford: Clarendon, 1951.
- Rubenstein, Richard L. *After Auschwitz*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.
- _____. *My Brother Paul*. New York: Harper Torchbooks, 1972.
- Russell, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*. Philadelphia: Westminster, 1964.
- Rust, Eric C. "The Destiny of the Individual in the Thought of the Old Testament." *Review and Expositor* 58 (1961): 296-311.
- Rylaarsdam, J. C. "Jewish-Christian Relationships: The Two Covenants and the Dilemmas of Christology." *Grace Upon Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975: 70-84.
- Sakenfeld, Katharine D. "The Problem of Divine Forgiveness in Numbers 14." *CBQ* 37 (1975): 317-330.
- Sanders, James A. "First Testament and Second." *BTB* 17 (1987): 47-49.
- Sandmel, Samuel. "Reflection on the Problem of Theology for Jews." *JBR* 33 (1965): 111.
- Sawyer, F. A. "Combating Prejudices About the Bible and Judaism." *Theology* 94 (1991): 269-278.
- Sawyer, J. F. A. "Hebrew Words for Resurrection." *VT* 23 (1973): 2 18-234.
- Scherer, Paul. *Event in Eternity*. New York: Harper and Brothers, 1945.
- Schild, E. "On Exodus 3:14—"I am that I am." *VT* 4 (1954): 296-302.
- Schmid, Hans Heinrich. "Creation, Righteousness, and Salvation." *Creation in the Old Testament*, editado por B. W. Anderson. Philadelphia: Fortress, 1984.
- _____. *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Beitrage zur historischen Theologie 40. Tübingen: Mohr, 1968.
- Schmidt, Werner H. *The Faith of the Old Testament*. Philadelphia: Westminster, 1983.
- Schoeps, Hans Joachim. *The Jewish-Christian Argument*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- Schultz, Hermann. *Old Testament Theology*. 2 vols. Edinburgh: T. and T. Clark, 1895.
- Schultz, Samuel J. *A História de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1980.
- Scott, R. B. Y. *Os Profetas de Israel, Nossos Contemporâneos*. São Paulo: ASTE, 1968.

- Sebass, Horst. *bachar. TDOT II*, editado por Johannes Bötterweck e Helmer Ringgren. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Shafer, Byron E. "The Root bhr and Pre-exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible." *ZAW* 20 (1977): 20-52.
- Shires, Henry M. *Finding the Old Testament in the New*. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- Simpson, C. A. "Genesis." *IB* 1 (1952): 538.
- Skinner, John. *Genesis. ICC*. New York: Scribners, 1910.
- _____. *Isaiah. The Cambridge Bible*. Cambridge: The University Press, 1951.
- _____. *Prophecy and Religion*. London: Cambridge, 1936.
- Sleeper, C. Freeman. "Ethics as a Context for Biblical Interpretation." *Interpretation* 22 (1968): 443-460.
- Smart, James. "The Death and Rebirth of Old Testament Theology." *Journal of Religion* 23 (1943): 1-11; 124-136.
- _____. *The Interpretation of Scripture*. Philadelphia: Westminster, 1961.
- _____. *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*. Philadelphia: Westminster, 1979.
- Smith, C. R. *The Biblical Doctrine of Sin*. London: Epworth, 1953.
- Smith, J. M. P. "The Chosen People." *ASJL* 45 (1929): 73-82.
- Smith, Ralph L. *Amos. Broadman Bible Commentary* 7. Nashville: Broadman Press, 1972.
- _____. "Major Motifs in Hosea." *SWJT* 18 (1975): 27-28.
- _____. *Micah—Malachi. Word Biblical Commentary* 32. Waco, Tx: Word Books, 1984.
- _____. *Word Biblical Themes: Micah—Malachi*. Waco: Word Books, 1991.
- Snaith, Norman. *The Distinctive Ideas of the Old Testament*. London: Epworth, 1944, 1983.
- _____. "Forgiveness." *A Theological Wordbook of the Bible*, editado por Alan Richardson. London: SCM, 1954.
- _____. "Righteous, Righteousness." *A Theological Wordbook of the Bible*, editado por Alan Richardson. London: SCM, 1954.
- _____. *The Seven Psalms*. The Epworth Press, 1964.
- Soggin, A. "Approaches to Old Testament Theology Since Von Rad." *SWENSK Exegetisk Arsbok* 47, editado por H. Ringgren. Gleerup: Lund, 1982.
- Speiser, E. A. *Oriental and Biblical Studies*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1967.
- Stacey, W. D. "Man as a Soul." *ET* 72 (1961): 349-350.

- Stagg, Frank. *New Testament Theology*. Nashville: Broadman Press, 1962.
- Stamm, Johann Jakob e Maurice Edward A. *The Ten Commandments in Recent Research*. London: SCM, 1967.
- Steindorff, George e Keith C. Seale. *When Egypt Ruled the East*. Chicago: University of Chicago, 1963.
- Stek, John H. "What Says the Scriptures." *Portraits of Creation*, editado por Howard van Till. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Stewart, James S. *A Faith to Proclaim*. New York: Scribners, 1953.
- _____. *Man in Christ: The Vital Elements of St. Paul 's Religion*. New York: Harper, 1935.
- Stott, John R. *Our Guilty Silence*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967.
- Streane, A. W. *Jeremiah. Cambridge Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1899.
- Strong, A. H. *Systematic Theology*. Philadelphia: Judson, 1943.
- Tasker, R. V. G. "Wrath." *The New Bible Dictionary*. London, 1962 (no Brasil, "Ira". *O Novo Dicionário da Bíblia*, pela Vida Nova).
- Tate, Marvin E. *Psalms 51—100. Word Biblical Commentary 20*. Waco: Word Books, 1990.
- Taylor, F. J. "Save, Salvation." *A Theological Word Book of the Bible*, editado por Alan Richardson. London: SCM, 1954.
- Terrien, Samuel. *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper, 1978.
- _____. *The Psalms and Their Meaning for Today*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1952.
- Thiel, Winfried. *A Sociedade de Israel na Época Pré-Estatal*. São Leopoldo / São Paulo: Sinodal / Paulinas, 1993.
- Thomas, D. Winton. *Documents from Old Testament Times*. New York: Harper Torchbook, 1958.
- Thompson, J. A. *Deuteronomy. TOTC*. London: InterVarsity Press, 1974.
- Toy, Crawford H. *Proverbs*. ICC. Edinburgh: T. and T. Clark, 1914.
- Trible, Phyllis. *God and the Rhetoric of Sexuality*. Philadelphia: Fortress, 1978.
- Tsevat, Matitiah. "God and the Gods in Assembly." *HUCA* 40 (1969): 123-137.
- _____. "Theology of the Old Testament—A Jewish View." *HBT* 8/2: 33-50.
- Van der Leeuw, G. *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 1. New York: Harper and Row, 1963.
- Van der Ploeg, J. P. M. "Eschatology in the Old Testament." *The Witness of Tradition. Oudtestamentische Studiën* 17. Leiden: E. J. Brill, 1972:89-99.
- van Till, Howard J., ed. *Portraits of Creation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Vários autores. *Profetismo*. São Leopoldo: Sinodal, 1983.

- _____. *Escritos do Oriente Antigo e Fontes Bíblicas*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Israel e Judá, Textos do Antigo Oriente Médio*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- Vaux, Roland de. *Historia Antigua de Israel*, 2 vols. Madri: Cristianidad, 1975.
- Vawter, Bruce. "Intimations of Immortality and the Old Testament." *JBL* 91 (1972): 158-171.
- von Rad, Gerhard. "The City on the Hill." *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1966.
- _____. *Genesis*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1961.
- _____. *God at Work in Israel*. Nashville: Abingdon Press, 1980.
- _____. *Old Testament Theology I*. New York: Harper and Row, 1962 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento I*, pela ASTE).
- _____. *Old Testament Theology II*. New York: Harper and Row, 1965 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento II*, pela ASTE).
- _____. *Wisdom in Israel*. Nashville: Abingdon, 1972.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- Vriezen, Th. C. "Die Erwählung Israels." Zurich: Zwingli Verlag, 1953.
- _____. *An Outline of Old Testament Theology*. 2nd ed. Newton, MA: Chas. T. Branford, 1970.
- _____. "Prophecy and Eschatology." *SVT* 1 (1953): 199-229.
- Watts, John D. W. *Isaiah 1—33*. *Word Biblical Commentary* 24. Waco: Word Books, 1985.
- _____. *Isaiah 34—66*. *Word Biblical Commentary* 25. Waco: Word Books, 1987.
- Weatherhead, Leslie D. *The Significance of Silence*. Nashville: Abingdon, 1945.
- Weber, Alfred, and Ralph B. Perry. *A History of Philosophy*. New York: Scribners, 1925.
- Weinfeld, Moshe. "The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East." *JAOS* 90 (1970): 189-192.
- Weiser, Artur. *The Psalms*. Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1962 (no Brasil, *Salmos*, pela Paulus).
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena to the History of Israel*. Meridian Books, 1957.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1—15*. *Word Biblical Commentary* 1. Waco: Word Books, 1987.
- Wernberg-Møller, P. "Is There an Old Testament Theology?" *Hibbert Journal* 59 (1960-1961): 21.
- Westberg, Granger. *Good Grief: A Constructive Approach*. Philadelphia: Fortress, 1962.

Westcott, B. F. *The Epistle to the Hebrews*. London: Macmillan, 1899.

Westermann, Claus. *Blessing in the Bible and the Life of the Church*. Philadelphia: Fortress, 1978.

_____. *Creation*, Traduzido por John J. Scullion. Philadelphia: Fortress, 1974.

_____. *Elements of Old Testament Theology*. Atlanta: John Knox, 1982 (no Brasil, *Teologia do Antigo Testamento*, pela Paulinas).

_____. *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Richmond: John Knox, 1963.

_____. *Genesis 1–11*. Minneapolis: Augsburg, 1984.

_____. *Isaiah 40–66*. Philadelphia: Westminster, 1969.

_____. *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1991.

_____. "The Role of the Lament in the Theology of the Old Testament." *Interpretation* 28 (1974): 20-38.

Whale, J. S. *Christian Doctrine*. London: Fontana, 1961.

Wharton, J. A. "Splendid Failure or Flawed Success?" *Interpretation* 29 (1975): 275-276.

Whybray, R. N. "Proverbs 8:22-31 and Its Supposed Prototypes." *Studies in Ancient Israelite Wisdom*, editado por James L. Crenshaw. New York: KTAV, 1976.

_____. "Old Testament Theology—A Non-Existent Beast?" *Scripture, Meaning and Method* (Festschrift de A. T. Hanson), editado por Barry P. Thompson. Hull University, 1987: 168-180.

Wildberger, Hans. "Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie." *Evangelische Theologie* 19 (1959): 70-90.

_____. "bhr, erwählen" *THAT*, vol. I, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann. Zurich Theologischer Verlag, 1971: cols. 275-300.

Williamson, C. M. e R. S. Allen. *Interpreting Difficult Texts: Anti-Judaism and Christian Preaching*. Philadelphia: Trinity International, 1989.

Wilson, Robert R. *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*. São Paulo: Paulinas, 1993.

Wolf, William J. *No Cross, No Crown*. Garden City: Doubleday, 1957.

Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1974 (no Brasil, *Antropologia do Antigo Testamento*, pela Loyola).

_____. "Das Thema 'Umkehr' in der alttestamentlichen Prophetie." *ZTK* 48 (1951).

_____. "The Kerygma of the Yahwist." *Interpretation* 20 (1966).

Woudstra, Martin H. "The Everlasting Covenant in Ezekiel 16:59-63." *Calvin Theological Journal* 6 (1971): 22-48.

- _____. "The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics." *Calvin Theological Journal* 18(1983): 47-60.
- Wright, Christopher J. H. *An Eye for an Eye*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1983.
- _____. *God 's People in God 's Land*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Wright, G. Ernest. *The Biblical Doctrine of Man in Society*. London: SCM, 1954.
- _____. *The Challenge of Israel 's Faith*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- _____. "Deuteronomy." *IB* 2 (1953): 372-373.
- _____. "The Faith of Israel." *IB* 1 (1952): 349-390.
- _____. *God Who Acts*. London: SCM Press, 1952 (no Brasil, *O Deus que Age*, pela ASTE).
- _____. "History and Reality." *The Old Testament and The Christian Faith*. New York: Harper and Row, 1963.
- _____. *The Old Testament Against Its Environment*. London: SCM, 1950.
- _____. *The Old Testament and Theology*. New York: Harper and Row, 1969.
- _____. "Reflections Concerning Old Testament Theology." *Studio Biblica et Semitica*. (Vernman, 1966): 376-388.
- _____. "Review of Jacob's Old Testament Theology." *JBL* (1960): 81.
- _____. *The Rule of God*. New York: Doubleday, 1960.
- _____. *Shechem: The Biography of a Biblical City*. New York: McGraw-Hill, 1965.
- Young, Edward J. *The Study of Old Testament Theology Today*. Westwood, NJ: Revell, 1959.
- Zevit, Zion. "The Khirbet el-Qom Inscription Mentioning a Goddess." *BASOR* 255 (1985'): 30-47.
- Zimmerli, Waither. "The History of Israelite Religion." *Tradition and Interpretation*, editado por G. W. Anderson. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- _____. *The Old Testament and the World*, traduzido por J. J. Scullion. Atlanta: John Knox, 1976.
- _____. *Old Testament Theology in Outline*. Atlanta: John Knox, 1978.
- _____. "The Place and Limit of Wisdom in the Framework of Old Testament Theology." *SJT* 17 (1964): 165-181.
- Zobel, Hans-Jürgen. *galah. TDOT II*, editado por G. Johannes Bötterweck e Helmer Ringgren. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

SERÁ QUE O ANTIGO TESTAMENTO TEM UMA MENSAGEM PARA NÓS HOJE?

Se a resposta for afirmativa, como devemos interpretar e compreender sua mensagem para nosso mundo atual?

Em *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem* Ralph L. Smith fornece a estudantes de teologia, ministros e professores as ferramentas necessárias para que descubram e compreendam o Antigo Testamento nos dias de hoje.

Esta é a teologia do Antigo Testamento mais rica de informações dos últimos anos. Ela atinge admiravelmente o alvo a que se propõe: proporcionar uma obra de referência de nível acadêmico.

Em vez de ficar batendo na mesma tecla de um tema central (muitas vezes em detrimento de muitas outras questões importantes), Smith conduz o leitor pelos principais campos da doutrina (a natureza de Deus, o ser humano, pecado e redenção, escatologia, entre outros) vistos da perspectiva veterotestamentária. Ao longo do caminho, ele avalia e explica as análises de estudiosos que o antecederam. Este livro ajudará a reacender a chama da teologia do Antigo Testamento em igrejas e escolas teológicas.

RALPH L. SMITH é Professor Emérito de Antigo Testamento no Southwestern Baptist Theological Seminary nos EUA.


VIDA NOVA

ISBN 85-275-0279-8



9 798527 502794